

Семененко А.А.

На правах рукописи

ДРУГАЯ РИГВЕДА

**Культы Женского Начала, Матери и Йони
и формирование культа Лингама в Ригведе**

ISBN 978-5-9907439-2-2



Воронеж – 2016

Научный редактор: И.А. Тоноян-Беляев

Семененко А.А. Другая Ригведа. Культы Женского Начала, Матери и Йони и формирование культа Лингама в Ригведе / А.А. Семененко. — Воронеж: На правах рукописи, 2016. — 190 с.

Никакая часть данного документа не может быть
воспроизведена, сохранена в системах хранения данных или передана
в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь
то электронные или механические, включая фотокопирование и
звукозапись, и использована в коммерческих целях.

ISBN 978-5-9907439-2-2

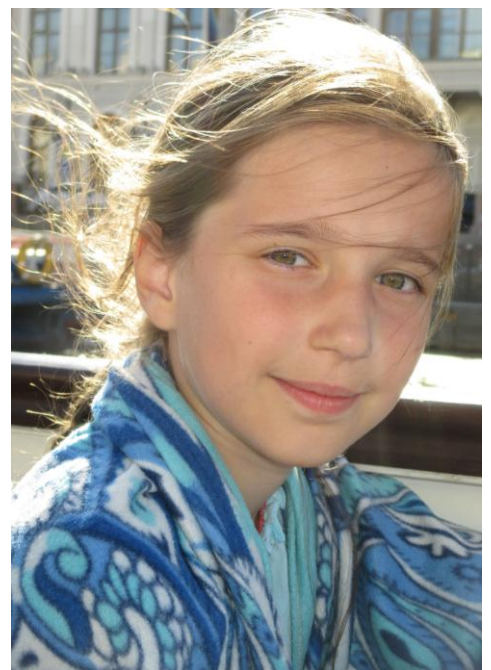
© Семененко А.А. текст, корректура,
редактирование, сноски,
приложения и оформление, 2016
© Тоноян-Беляев И.А., примечания
научного редактора, 2016



ॐ

*Матери, благодаря Которой
автор смог осознать, что Ригведа
является текстом Матери*

ॐ



Содержание	Стр.
Семененко А.А. Другая Ригведа. Культы Женского Начала, Матери и Йони и формирование культа Лингама в Ригведе.	5
Приложение I. Агравала П.К. Богиня—Мать в доисторический период.	151
Приложение II. О Чакрах и Нади (в Ригведе).	162

Считается применительно к Ригведе (далее РВ)¹, что «в типично патриархальном ведийском пантеоне крайне незначительное место занимают женские образы. Кроме Ушас и её сестры Ратри («Ночи»)… можно указать на совершенно бледные образы супруг богов, чьи имена образуются от имён их супругов добавлением женских суффиксов: Индрани, Варунани и т.п. Образ богини–матери представлен столь же невыразительными Притхиви, Адити (преимущественно в зооморфной ипостаси коровы, сюда же можно отнести Пришни, мать Марутов, божественную корову–облако). Наконец, следует упомянуть речных богинь, из них наиболее заметна Сарасвати, олицетворение реки».²

«Культа Шакти… истоки… обнаруживаются в ... «Ригведе»... В «Ригведе» имя Шакти упоминается только один раз; в одном из гимнов (X.127)³ её называют матерью всех человеческих существ и представляют воплощением всеохватывающей силы, вседержительницей... Но в ведийских источниках мы находим множество гимнов, обращённых к другим женским божествам... к «матери всех богов» Адити, богине земли Притхиви, супруге «царя богов» Индры — Индрани, богине зари Ушас и ко многим другим. За исключением Ушас, женские богини в ведах обрисованы довольно схематично; они существуют скорее номинально... «Ригведа» и «Атхарваведа» сами по себе не могут считаться шактистскими сочинениями: в них лишь вызревали самые общие предпосылки необычного культа. К таким предпосылкам относится концепция космического брака и мистификация женского творческого начала... Вся ведийская литература, не исключая «Ригведы», испытала влияние аборигенных культур, с которыми арии столкнулись в Индии. Такое влияние способствовало усилению в поздневедийской литературе шактистских идей и тех элементов культа женских божеств, которые были позднее развиты тантрой... Поскольку ведийская религия была патриархальной и в пантеоне главенствовали мужские персонажи (демиурги Дьяус и Праджапати, бог грозы Индра, бог огня Агни и др.), женские божества занимали подчинённое положение. Идея

¹ Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — 767 с.; Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — 744 с.; Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — 560 с.; Rigveda. Metrically Restored Text. Eds. K. Thomson & J. Slocum // [Электронный ресурс:] <http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/>. Приводимый в тексте книги перевод в кавычках принадлежит Т.Я. Елизаренковой.

² Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма. — М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1999. — С. 50.

³ Здесь допущена ошибка: гимн X.127 посвящён Ночи.

женской космогонической энергии ещё не стала влиятельной космогонической доктриной».⁴

Такие характеристики стали общим местом (риг)ведологии и индологии вообще. Б.Л. Смирнов упоминает «женское начало, слабо выраженное в религии Вед».⁵ Р.Н. Дандекар полагает, что «культ Шакти следует возводить к доведийскому, неарийскому культу Богини–Матери. Под воздействием обстоятельств ведийская религия была вынуждена перенять ряд особенностей этого культа, однако непосредственным продолжением культа в развитой форме следует считать шактизм эпоса, пуран и тантры».⁶

Эти оценки основаны на весьма поверхностном знакомстве с текстом памятника и не отражают его действительное содержание. Данная работа представляет собой попытку анализа некоторых основных терминов «женского» лексикона РВ. Такое исследование приводит к радикально отличным от вышеупомянутых выводам и позволяет говорить о том, что древнейшая Самхита является бесспорным свидетельством существования у ригведийских индоариев глубоко развитых и всесторонних культов Женского Начала и Матери и культа Йони как их первичного и главного символа. **Культы эти являются как минимум ничуть не менее развитым, чем «мужские» культы РВ. Ещё точнее было бы говорить о том, что РВ по сути является первым памятником шактизма и Тантры не в том смысле, что в ней заложены первые семена или пробиваются зачаточные ростки этих мировоззренческих систем, а в самом прямом, буквальном и непосредственном значении: РВ — это основополагающий, первостепенный, краеугольный прототекст шактизма и Тантры. Преобладающее значение почитания Женского Начала для ригведийских поэтов подтверждается ещё и тем, что культ Мужского Начала в его связи с образом Лингама в РВ только формируется. Всё это прекрасно соотносится с собранным наукой археологическим материалом из долин Инда и Сарасвати (соврем. эфемерной р. Сарсути–Гхаггар–Хакры–Нары) и требует радикального пересмотра целого**

⁴ Ефименко В.А. Шактизм и тантра // Древо индуизма. — С. 69, 71, 74, 78. Более взвешенная оценка роли ригведийских Дэви содержится у: Upadhyaya B.S. Women in Rgveda. — 2nd ed. — Benares: Nand Kishore & Bros., 1941. — Р. 3–32 & 207–208. Подробнее о женских божествах РВ и Зрелой Хараппы см.: Agrawala P.K. Goddesses in Ancient India. — New Delhi: Abhinav Publications, 1984. — Р. 23–76. Но даже и он указывает: «Правда, что поклонение богиням не составляет ядро религии... Ригведы» (Ibid. — Р. 45.)

⁵ Смирнов Б.Л. Очерк развития вишнуизма по текстам «Махабхараты» // Махабхарата. (Философские тексты). Вып. VII, часть 2 («Книга о Бхишме», отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13–24; «Книга о побоище палицами», кн. XVI). Пер. с санскр., послесл., прим., толк. словарь Б.Л. Смирнова. — Изд. 2е. — Ашхабад: Ылым, 1981. — С. 220. Ср.: «В ведийском пантеоне... богини... играют незначительную роль в управлении миром» (West M.L. Indo-European Poetry and Myth. — Oxford: Oxford University Press, 2007. — Р. 139.).

⁶ Дандекар Р.Н. Вишнуизм и шиваизм // Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 250.

комплекса исторических проблем и окончательного отказа от теории вторжения/переселения ариев в Индию (Aryan Invasion/Immigration Theory, АИТ) в пользу теории автохтонного происхождения предков ариев в самой Южной Азии (Out-of-India Theory, ОИТ) и резкого удревнения текстов Самхит (до конца IV – первых вв. III тыс. до н.э.) по сравнению с их необоснованной академической «датировкой» II – началом I тыс. до н.э.⁷ Ошибочными оказываются инвазионистские/иммиграционистские тезисы/догмы⁸ об изначальной чуждости женских и оргиастических культов якобы только до- и неарийского «туземного» населения собственно древнеиндоарийской культуре и о позднейшем проникновении соответствующих (прото)тантрических и (прото)шактистских культов в среду «пришлых» индоевропейских племён.

Нет более буквального, конкретного и наглядного символа и более неопровержимого доказательства женской, сексуальной и материнской природы культа ригведийских ариев, чем образ Йони (vagina). Этот аргумент настолько очевиден, несомненен и убедителен, что остаётся только удивляться, почему он так долго игнорировался/игнорируется ригведологами.⁹ Поэтому на изучении всего массива (а это именно массив, а не какие-то единичные, случайные и разрозненные данные¹⁰) его упоминаний в РВ и будет преимущественно сосредоточено данное исследование.

Всего в РВ слово *yóni* и его производные (I.15.4; I.22.15; I.31.15; I.63.4; I.65.4; I.66.5; I.73.1; I.79.3; I.104.1; I.104.7; I.113.1; I.124.8; I.140.1; I.144.2; I.144.4; I.149.2; I.159.4; I.164.30; I.164.32; I.164.33; I.164.38; I.174.4; I.174.7; I.178.2; II.3.11; II.9.3; II.20.7; II.24.8; II.35.10; II.36.4; II.38.8; III.1.6; III.1.7; III.1.11; III.4.2; III.5.7; III.29.8; III.29.10; III.33.3; III.33.4; III.53.4; III.54.6; III.62.13; III.62.18; IV.1.11; IV.1.12; IV.3.2; IV.16.10; IV.17.14; IV.19.2; IV.50.2; IV.51.10; V.4.11; V.8.6; V.21.4 — 2 раза; V.29.10; V.32.8; V.42.1;

⁷ АИТ versus ОИТ: дискуссия на "Генофонд.рф" (составление, корректура, редактирование, предисловие, сноски и приложения Семененко А.А.) / А.А. Семененко, И.А. Тоноян-Беляев, Е.В. Балановская, О.П. Балановский, Я.В. Васильков, В.В. Запорожченко, Л.С. Клейн, А.Г. Козинцев, С.В. Куланда, В.А. Новоженков. — Воронеж: На правах рукописи, 2015. — 846 с.

⁸ См., например: Gowrie Panniah. Ideology and the Status of Women in Hindu Society // The Challenge in South Asia: Development, Democracy and Regional Cooperation. Ed. by Ponna Wignaraja and Akmal Hussain. — Tokyo: The United Nations University; New Delhi/Newbury Park/London: SAGE Publications, 1989. — P. 295–314.

⁹ Впрочем, следует признать, что мы сами начали осознавать, насколько глубоко был развит культ Женского Начала, Женщины, Матери и Йони среди создателей РВ лишь несколько лет тому назад, и это после почти 20 лет работы с текстом ригведийских гимнов — так долго парадигмальные предрассудки (западной) индологии заслоняли от нас очевидные и лежащие на поверхности факты...

¹⁰ Ср.: «Арии принесли с собой пантеон преимущественно мужских божеств... Только отрывочные упоминания женщин и брака содержатся в тексте Ригведы» (Gowrie Panniah. Ideology and the Status of Women in Hindu Society. — P. 297.).

V.43.12; V.47.2; V.67.2; V.68.2; V.78.5; VI.15.16; VI.16.35; VI.16.41; VI.16.42; VII.3.5; VII.4.5; VII.24.1; VII.42.4; VII.70.1; VII.97.4; VIII.9.21; VIII.29.2; VIII.45.30; IX.1.2; IX.2.2; IX.8.3; IX.13.9; IX.19.3; IX.25.2; IX.25.3; IX.25.6; IX.28.3; IX.32.4; IX.37.2; IX.38.6; IX.39.6; IX.40.2; IX.50.4; IX.61.21; IX.62.4; IX.62.8; IX.62.15; IX.64.11; IX.64.17; IX.64.20; IX.64.22; IX.65.19; IX.66.12; IX.70.7; IX.71.6; IX.72.6; IX.73.1; IX.80.2; IX.82.1; IX.86.6; IX.86.25; IX.92.2; IX.97.45; IX.101.14; IX.101.15; IX.107.4; X.8.3; X.10.7; X.17.11 — 2 раза; X.18.7; X.30.10; X.31.6; X.34.11; X.40.11; X.46.6; X.61.6; X.63.15; X.65.7; X.65.8; X.68.4; X.70.6; X.70.8; X.73.7; X.85.20; X.85.24; X.85.44; X.88.7; X.91.4; X.96.2; X.99.2; X.101.3; X.101.11; X.107.9; X.110.4; X.110.6; X.110.8; X.123.2; X.123.5; X.123.6; X.125.7; X.148.5; X.162.1; X.162.2; X.162.4; X.184.1) **встречается 155 раз**, из них в I мандале — 24 раза, во II мандале — 7 раз, в III мандале — 13 раз, в IV мандале — 8 раз, в V мандале — 12 раз, в VI мандале — 4 раза, в VII мандале — 6 раз, в VIII мандале — 3 раза, в IX мандале — 38 раз, в X мандале — 40 раз. Т.е. **часто и достаточно равномерно во всех хронологических слоях памятника.**

Ещё одним термином для обозначения лона является слово **upastha**, которое встречается в РВ 64 раза (I.35.5; I.35.6; I.31.9; I.95.4; I.95.5; I.109.3; I.115.5; I.117.5; I.124.5; I.144.2; I.146.1; I.185.2; I.185.5; II.14.7; II.35.9; II.41.21; III.5.8; III.8.1; III.26.9; III.29.14; III.33.1; V.1.6; V.19.1; VI.7.5; VI.8.4; VI.62.6; VI.75.1; VI.75.4; VII.5.1; VII.6.6; VII.9.1; VII.34.25; VII.63.3; VII.88.7; VII.104.9; VIII.42.2; VIII.94.2; VIII.96.14; IX.26.1; IX.61.21; IX.71.5; IX.74.5; IX.76.6; IX.86.25; IX.89.1; IX.109.13; X.5.1; X.5.7; X.8.1; X.8.7; X.15.7; X.17.12; X.18.10; X.45.3; X.46.1; X.69.10; X.70.6; X.70.7; X.79.3; X.85.2; X.95.14; X.101.10; X.156.5; X.161.2), из них в I мандале — 13 раз, во II мандале — 3 раза, в III мандале — 5 раз, в V мандале — 2 раза, в VI мандале — 5 раз, в VII мандале — 7 раз, в VIII мандале — 3 раза, в IX мандале — 8 раз, в X мандале — 18 раз. Т.е. **часто и достаточно равномерно во всех хронологических слоях памятника.**

Как указывают Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров, «др.-инд. yóni- ‘vagina’, ‘материнское лоно’; ‘местопребывание’, ‘место’, ‘сидение’ связано с глаголом уи- и имеет внутреннюю форму, отсылающую к идее связи-соединения, крепи-скрепления (yóni- как место, где «завязывается» плод — «завязь») и через эти действия организуемого пространства как соединения в него многих мест. В этом аспекте показателен поэтический образ широкого пространства, реконструируемый для индо-иранского (арийского), ср. вед. pr̥thú-yóni ‘широкое лоно’ при авест. pərətu. yaona. Характерен фрагмент из гимна Индре — *sá hí dyutá vidyútā véti sáma | pr̥thúm yónim asuratvā sasāda*

(RV X,99,2)¹¹ «Ведь с помощью сверкания молнии достигает он (громовержец Индра. — Т.Е., В.Т.) исполнения. Благодаря (своей) природе асуры он сел на широкое лоно». Лоно матери широко по определению: его достаточно для рождения всего живого и поглощения всего, что умерло, ибо лоно жизни и лоно смерти по сути дела одно и то же (ср. syoná<*su-yonā—при dur-yonā)». ¹²

В некоторых (редких) из 155 упоминаний слова yóni в РВ оно, на первый взгляд, не связано со значениями 'vagina' и/или 'материнское лоно', например: mā no ákrte yónāv índra «не нас на неприготовленное место, о Индра!» (I.104.7)¹³; samānām yónim ānu samcārantī || enā vayām pāyasā pīnvamānā ānu yónim devākṛtaṁ cārantīḥ «следующие вместе по общему руслу. Так мы, набухшие от воды, двигаясь по руслу, созданному богами...» (III.33.3–4)¹⁴; yāsmāi tuvām sukṛte jātaveda ulokām agne kṛṇāvah siyonām | aśvīnam sā putṛnam vīrāvantam gómantam rayīm naśate suastī «какому

¹¹ Саяна комментирует данный стих следующим образом: «Ведь (hi=khalu) этот (saḥ) Индра (indrah) [воистину], будучи вооружён (yuktaḥ san) сверкающим (dyutā=dyōtamānēna) оружием (āyudhēna) под названием (ētan-nāmakēna) Видьют (vidyutā, букв. «молния»), достигает (vēti=gacchati) [средства-]Самана (sāma), имеющего природу (-ātmaka) гимна-восхваления (stōtra-) и делающего действенным (-saṁbandhin) жертвоприношение (yajña-). И (tathā) [он], будучи наделён (yuktaḥ san) асурической силой (asuratvā=asuratvēna=balēna), занимает/обретает (sasāda=sarigataḥ bhavati) широкое/распростёртое (prthum=vistīrṇam) Лоно (yōnim), [которое есть] священное пространство (yajñam), способное приносить (utpādakam) плоды/результаты (phalasya) [священнодействий]» (см. здесь и далее: Rgveda-Samhitā with the commentary of Sāyanāchārya. — Vol. I. Mandal I. — Poona: Tilak Maharashtra University Vaidic Samshodhan Mandal (Vedic Research Institute), 1933.).

Следует напомнить, что в классическом ведийском ритуале алтарь-Веди повсеместно уподобляется женщине. Женщине, приносящей/порождающей плод (и связанной с Землёй). Стоит ли говорить о том, что никаких «*туземных элементов культа*» в этом нет, т.к. ровно такой же мотив встречается почти у всех индоевропейских культур, и даже в русском фольклоре сохранился до сих пор в таких оборотах как «мать сыра земля» и т.п. — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

¹² Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Др.-инд. védi-: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание–рождение» // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 200–201. Прим. 13.

¹³ На самом деле, согласно комментарию Саяны и общему смыслу, здесь как раз имеет место продолжение того же ассоциативного ряда: «порождающее Лоно Земли — Лоно Священнодействия, приносящего желанные плоды по воле и благоволению божеств». Вот как этот отрывок (РВ 1.104.7) поясняет Саяна: «О Индра (hē indra), ведь после этого (adha=atha=anantaram) я [сердцем] постиг/познал (manyē=manasā jānāmi) тебя (tvām). На тебя (tē=tava) ради этой (asmai) силы (balāya) упования (ṣrat=ṣradhā, букв. "вера") возложены (adhāyi=kr̥tā) нами (asmābhiḥ). ... Именно (saḥ) ты (tvam) — [тот] самец-предводитель (vr̥ṣā), [что] орошает (varṣitā) желанными дарами (kāmānām) [как дождем, словно бык — томящихся коров]! Приведи/подтолкни (cōdasva=cōdaya=prēraya) нас (asmān) к великому (mahatē=prauḍhāya) богатству-изобилию (dhanāya). О Индра (hē indra), призываемый/почтенный жертвоприношениями (puruḥūta=āhūta) многими (purubhiḥ=bahubhiḥ) жертвователями (yajamānaih)! Не (mā) помещай (dhāḥ=nidhēhi) нас (naḥ=asmān) в неукрашенное (akṛtē=anīṣpādītē), лишённое (-cūnyē) изобилия (dhana-) лоно (yōnau)». После этого Саяна делает ритуалистическое и образное пояснение: «[Лоно здесь —] это (ētat) обозначение (-nāma) дома, или жилого пространства (gr̥hē); поэтому [следует понимать стих как] "не помещай нас в дом, лишённый изобилия"».

Здесь опять следует сделать небольшое отступление. Вновь в РВ мы находим мотив, который имеет прямое продолжение как в тантризме, так и в классической и средневековой индийской архитектуре, где внутренние покои храма (а иногда и сакрального жилища не только божеств, но и царственных особ) называются термином *garbhagriha* (garbhagriha, букв. «дом зародыша» или «обитель плода»). — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

¹⁴ Согласно комментарию, и здесь мы снова имеем дело в сакральным жертвенным пространством, «зажатым» между двумя «краями» — Сатледжем и его притоком Биасом, по которому эти реки несутся, и которое они омывают, «словно коровы, облизывающие телёнка» (обе эти реки в ведийском языке — *женского рода*, коровы — тоже). Более того, Сатледж здесь получается эпитет *mātṛtamā* («наиматеринская»). Речь здесь не о «русле», а о земле, которую они омывают: она считается священной. — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

благочестивому, о Джатаведас, ты хочешь создать приятное место, он достигнет богатства, состоящего из коней, из сыновей, из героев¹⁵ — на счастье» (V.4.11); *tuvām cakārtha mánave siyonān pathó devatrā āñjaseva yānān* «ты создал для человека удобные пути, словно они прямо ведут к богам [, о Индра]» (X.73.7). После изучения всего нижеизложенного материала станет понятно, что во всех этих случаях перевод употребляемого в них термина *yóni* как ‘vagina’ и/или ‘материнское лоно’ исключён быть не может.

Обратим внимание на то, что в ряде случаев даже при значении «место» или «ложе» сохраняется явная сексуальная коннотация. Например, казалось бы, совершенно нейтральное описание *rātrī uśāse yónim āraik* «Ночь уступила место Ушас» (I.113.1) приобретает совершенно другое звучание, когда встречается в таком контексте обращения к Ушас: *úpo adarśi vākṣo āvīr akṛta priyāṇi* «Её грудь явилась взорам, она открыла прелести» (I.124.4); *evéd eṣā purutāmā dṛśé kām nājāmim ná pári vṛṇakti jāmim | arepāsā tanúvā śāśadānā nārbhād īṣate ná mahó vibhātī || abhrāteva pumsā eti pratīcī gartārūg iva sanāye dhānānām | jāyēva pátya uśatī suvāsā uśā hasréva ní riṇīte āpsaḥ || svāsā svāsre jyāyasyai yónim āraig āpaiti asyāḥ praticākṣiyeva | viuchāntī raśmībhiḥ sūriyasya añjī añkte samanagā iva vrāḥ* «Вот она показывает себя, самая первая из многих. Она не избегает ни чужого, ни родного. Красуясь незапятнанным телом, она, сверкающая, не сторонится ни малого, ни великого. Как не имеющая брата, она идёт навстречу мужчинам. Она подобна взошедшей на подмостки, чтобы приобрести богатства. Она как нарядная жена, жаждущая мужа. Ушас как любовница выставляет грудь. Сестра уступила место старшей сестре. Она уходит от неё как та, с кем предстоит встретиться. Пламенея лучами Сурьи, она умачается мазью, как блудницы, идущие на свидание» (I.124.6–8). Ср. также: *ádhi péśāṃsi vapate nṛtūr iva āporṇute vākṣa uśā* «она увешивает себя украшениями, как танцовщица, она обнажает грудь, Ушас» (I.92.4); *kaníyeva tanúvā śāśadānāṃ éṣi devi devám íyakṣamāṇam | saṃsmāyamānā yuvatīḥ purástād āvīr vākṣāṃsi kṛṇuṣe vibhātī || susaṃkāśā mātṛmṛṣṭeva yóṣā āvís tanúvaṃ kṛṇuṣe dṛśé kām uṣo* «ты идёшь, словно девица, красуясь телом, о богиня, к богу, жаждущему. Юная женщина, улыбаясь, ты раскрываешь грудь, когда зажигаешься с востока. Словно юная женщина прекрасной внешности, украшенная матерью, ты показываешь тело, чтобы смотрели, о Ушас» (I.123.10–11); *eṣā śubhrā ná tanúvo vidānā ūrdhvēva snātī dṛśāye no asthāt uśā || eṣā pratīcī nṛṇ yóṣeva bhadrá ní riṇīte āpsaḥ* «она, словно красавица, осознающая тело, встала, будто купаясь, чтоб мы её видели,

¹⁵ О духовно-психологическом символизме (составляющих) ригведийского богатства см.: Семененко А.А. О природе щедрых покровителей (*maghavānaḥ*) ригведийских поэтов // Учёные записки / Колледж "Номос". — Вып. VIII. Памяти Людмилы Михайловны Коротких. — Воронеж, 2011. — С. 59–82.

Ушас; она, идущая навстречу мужчинам, словно прекрасная женщина, выпускает грудь» (V.80.5–6)¹⁶; *āvīr vākṣaḥ kṛṇuṣe śumbhāmānā uṣo* «красуясь, ты обнажаешь грудь, о Ушас» (VI.64.2); *tānīd āhāni bahulāni āsan yā prācīnam ūditā sūriyasya | yātaḥ pāri jārā ivācārantī uṣo dadṛkṣe ná púnar yatīva* «много было таких дней, которые на востоке на восходе Сурьи, откуда ты показывалась словно приближающаяся к любовнику, о Ушас, а не как снова уходящая» (VII.76.3). Любовниками Ушас являются Агни (*uṣo ná jārāḥ* (I.69.1; VII.10.1), *uṣo ná jāró* (I.69.9)) и Сурья (*yóṣā jārasya cākṣasā ví bhāti* (I.92.11), *sūryo uṣāsam mārīyo ná yóṣām abhī eti paścāt* (I.115.2), *sūriyasya yóṣā uṣā* (VII.75.5), *svāsāram jāró abhī eti paścāt* (X.3.3)). Будучи любовником многих Ушас, Агни пробуждается из их лона (*ābodhi jārā uṣāsam upāsthād*) (VII.9.1) — т.е. предполагается, что даже ночью, во сне, он совокупляется с ними. При этом Агни в изменённом облике овладевает и близнецовой сестрой Ушас — чёрной Ночью — и порождает как потомство великого отца юную женщину (*kṛṣṇām yād énīm abhī várpasā bhūj janāyan yóṣām bṛhatāḥ pitúr jām*) (X.3.2), которая потом и становится его любовницей. Из того же лона зорь восходит Сурья–Савитар (*úd ū eti sūriyo || úd u eti prasavītā jánānām mahān ketúr aṇavāḥ sūriyasya || vibhrājamāna uṣāsam upāsthād úd eti anumadyāmānaḥ | eṣā me devāḥ savitā cachanda || nūnām jánāḥ sūriyeṇa prāsūtā*) (VII.63.1–4). При этом поэты почитают Сурью как лик Агни (*agnér ānīkam bṛhatāḥ saparyam divī śukrām yajatām sūriyasya*) (X.7.3) и говорят, что восходящий Сурья рано утром рождается из Агни (*agnis tātaḥ sūryo jāyate prātār udyān*) (X.88.6). Когда Агни поднимается со своим пламенем и распространяется над поселениями, он является Сурьей мужей (*mitrás ca túbhyaṃ váruṇaḥ sahasvo āgne víśve marútaḥ sumnām arcan | yác chocīṣā sahasas putra tīṣṭhā abhī kṣitīḥ prathāyan sūriyo nṛṇ*) (III.14.4). Речь при этом идёт о Психокосме (см. далее) двух половин мироздания и трёх миров (*dhīrāsaḥ padām kavāyo nayanti nānā hṛdā rákṣamānā ajuryām | sīsāsantaḥ páry apaśyanta síndhum āvīr ebhyo abhavat sūriyo nṛṇ* (I.146.4); *agnīm yó bhānúnā pṛthivīm dyām utémām ātatāna ródasī antárikṣam* (X.88.3); *agnīm chāktibhī rodasiprām | tám ū akṛṇvan trēdhā bhuvé kām* (X.88.10)), в котором Огонь–Солнце рождается в голове–небе (*yāj jātavedo bhúvanasya mūrdhānn ātiṣṭho agne sahā rocanéna rodasiprāḥ*) (X.88.5) восхвалениями Играющих Сиянием¹⁷ (*stómena hí divī devāso agním ájījanañ*) (X.88.10), вынашивается мышлением (*antarā*

¹⁶ Саяна как знаток ведийской грамматики комментирует это словосочетание иначе и ближе к сексуальной коннотации, которая здесь в целом уместна: "дающая/позволяющая познать/узреть (*vidānā=prajñārayantī*) части [своего] тела (*tanvaḥ=aṅgāni*)". — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

¹⁷ ««Бог» — от вторичного корня... (div), «вспыхивать, блестеть, вибрировать, играть»... «вибрировать светом, блестеть, мерцать или играть». Дэвы — это те, кто играет в свете... вся их жизнь есть Ли́ла, игра» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 3. Гимны Мистическому Огню. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2008. — С. 503.).

pitāram mātāram ca || duvé samīcī bibhr̥taś cārantam śīrṣatō jātām mānasā vīmṛṣtam) (X.88.15–16) и подгоняется мыслями, песнями и гимнами (tām tvāhema matībhir gīrbhīr ukthāiḥ) (X.88.5).

И ещё в одном месте приглашение двум Играющим Светом (devī) и хорошо украшенным дочерям неба Ушас и Ночи усесться на излюбленном месте сопровождается недвусмысленным призывом сексуального характера: devī divó duhitārā suśīlpé uśāsānāktā sadatām ní yónau | á vām devāsa uśatī uśānta uraú sīdantu upāsthe «Пусть две божественные дочери неба, Ушас–и–Ночь усядутся на излюбленном месте (yónau)! Пусть жаждущие боги, о вы, две жаждущие, усядутся на вашем широком лоне! (upāsthe)» (X.70.6). Ср. также призыв к Ушас и Ночи сесть на лоно (uśāsānāktā sadatām ní yónau) (X.110.6). Под последним здесь подразумевается образуемое Небом и Землёю лоно–место жертвоприношения (см. далее), которое оказывается к тому же местом мистического соития Ушас и Ночи с Играющими Светом.

Обратим особое внимание на то, что именно **увешивающая себя украшениями и обнажающая грудь Ушас именуется танцовщицей** (ádhi pēsāmsi vapate nṛtūr iva āporṇute vākṣa uṣā) (I.92.4).¹⁸ Поэты тоже стремились

¹⁸ Глиняные статуэтки обнажённой женщины с украшениями появляются ещё в первом периоде бытования Мергарха в конце VIII тыс. до н.э. Апогеем данной изобразительной традиции является знаменитая бронзовая фигурка украшенной ручными и ножными браслетами обнажённой «танцовщицы». См.: «Первые человеческие статуэтки из Мергарха были обнаружены в [слое] Периода I, в отложениях внутри и снаружи зданий девяти уровней... Этот очень древний корпус фигурок... представляет первую стадию долгой линии эволюции человеческих статуэток не только в области Качи/Болан в Балучистане, но повсеместно на [территории] того, что мы можем назвать индо-иранским пограничьем... Неолитические человеческие фигурки из Мергарха на данный момент представляют собой самое древнее собрание, известное на всём субконтиненте. Они насчитывают около 100 штук, более или менее целых или фрагментированных, относимых к неолиту: 81 в период I, 17 в период IIА и 4 в период IIВ. **Они намного более многочисленны, чем фигурки животных, которые главным образом изображают быков** [выд. мною. — А.С.]. Они появляются уже в слое 1 и теперь все могут быть соотнесены последовательно с 9 уровнями бытования. Древнейшее человеческое изображение в Мергархе сделано из перламутра и имеет стоящую позу (Рис.4)... Однако большая их часть вылеплена из необожжённой глины. Их можно разделить на две группы: стоящие (или выпрямленные) и сидящие (или согнутые) статуэтки. Стоящие глиняные фигурки насчитывают 16 штук, 9 со скругленным основанием и 7 с плоским основанием, почти все в периоде I. Они часто покрыты охрой и были найдены в слоях с 1 по 8 (Рис. 5). Первые сидящие (или согнутые) статуэтки появляются в слое 3. Их насчитывается 78 штук, из которых 60 — в периоде I, 16 — в периоде IIА и 2 — в периоде IIВ. Они были подразделены на маленькие (27) и средние или большие (44). Большинство больших принадлежит к верхним слоям. Они схематичны, их форма биконическая, один конец означает голову, другой — ступни, а большая и изогнутая центральная часть изображает бёдра. Значительное число небольших несут на себе прикреплённые детали (Рис. 6). Это в основном кольца, которые должны изображать украшения (ожерелье или пояс). В нескольких случаях эти кольца изображают змей, ползущих вверх по телу. Имеется также один образец статуэтки с прикреплёнными прямыми волосами, украшенными небольшими круглыми шишечками (pellets), а также поясом. Среднего размера сидящие фигурки также украшены прикреплёнными поясами или ожерельями. Но большинство больших — голые, без каких-либо дополнений (Рис. 7). Наряду с глиняными статуэтками есть гальки, отобранные из-за их формы и почти необработанные, но воспроизводящие формы обеих групп, стоящих и сидящих образцов. Все они принадлежат к слоям 7 и 8 (Рис. 8). В периоде IIА не было обнаружено ни одной стоящей фигурки, но сидящий тип представлен непрерывно с периода I. Одна очень маленькая прекрасно вылеплена (Рис. 9 слева), подчёркивая изгиб и ширину бёдер. Но большая их часть — небольшие или среднего размера с прикреплёнными украшениями (Рис. 9 справа). Три статуэтки той же разновидности покрыты красной охрой и имеют прикреплённые шишечки (pellets) вокруг шеи и на грудях. В периоде IIВ, судя по всему, происходят изменения.

Вылепляются физические признаки: выщипывается лицо; намечается разделение между ногами или поясом, сделанными из больших прикреплённых шишечек (pellets) на сидящих фигурках (Рис.10 слева); части тела — руки, ноги и пол — на пока уникальной стоящей статуэтке (Рис. 10 справа). Пока это единственное различие между стоящей — мужской — и сидящими — женскими — фигурками, которое станет очевидным в последующей линии преемственности... Немногие статуэтки были найдены в том, что может быть обозначено как первичный контекст. Большинство их, за исключением одной, и в этом случае это не подтверждающее правило исключение, было выброшено или даже обнаружено в мусоре или вторичных отложениях. Также если они по видимости принадлежат к уровню пола, они связаны с другими артефактами без какого-либо очевидного или даже осмысленного значения. Только одна, и не самая маленькая, была найдена в точном и осмысленном контексте (Рис. 11). Она лежала в могиле слоя С9, классического типа с закрывающей погребальную камеру стенкой, в которой содержались останки женщины лет 30, с одетыми украшениями: поясом и ожерельем вокруг её тела. Она держала фигурку у лица в своих сжатых руках. Она сидящего типа, достаточно большая и покрыта красной охрой. На нескольких маленьких глиняных статуэтках прикреплённые кольца означали ползущую вверх по телу змею. Есть даже изображение свернувшейся кольцами змеи красной краской на камне в форме фигурки (Рис. 12)... Период III, помимо прекрасно вылепленных терракотовых статуэток быка, дал только одну бесформенную, но в терракоте, человеческую статуэтку, вероятно стоящую. Но одновременный памятник Шери Хан Таракаи близ Банну в Пакистане имеет ряд фигурок, которые могли бы соответствовать стадии эволюции в Мергархе. С периода IV и далее разграничение между мужским и женским изображениями становится правилом (Рис. 14). Сидящие статуэтки демонстрируют чёткие признаки, которые будут постоянными на протяжении всего развития с периода IV (ок. 4000 г. до н.э.) до периода VII (ок. 2700 г. до н.э.): мужчины стоят, тогда как женская поза является развитием сидящего типа... Возвращаясь назад к традиции Мергарха с периода I до Периода VII, мы теперь можем видеть, в каком направлении она развивалась, от Мергарха VIIВ/Наушаро IB к Наушаро ID (Рис. 17): в Мергархе периода VIIВ и Наушаро периода IB женские фигурки изображают большие груди, причёски и украшения, а также согнутые руки и ноги... Мужские статуэтки, с другой стороны, имеют плоские груди с маленькими сосками, обозначенным полом, висячим фаллосом, а также прямые руки и ноги. Это [различие] всё ещё справедливо для периода IC в Наушаро, но исчезает в период ID с некоей разновидностью утраты памяти об этих персонажах, что приводит к женщинам с прямыми руками и ногами и мужчинам, несущим младенцев или в многочисленных украшениях. Также можно провести связи между Мергархом VIIВ и некоторыми фигурками индского типа (Рис. 18), и между Наушаро ID и Наушаро III — слоем Зрелой Хараппы — современными сопоставимым статуэткам из Хараппы (Рис. 19). Через эти немногие примеры я пыталась показать, что с начала традиции в Мергархе, периода I, слоя I, до её прекращения ок. 2500 г. до н.э., и даже в некоторых случаях во время Индской цивилизации, ранние фигурки Мергарха являются существенным компонентом огромной географической зоны» (Jarrige C. The figurines of the first farmers at Mehrgarh and their offshoots // *Prāgdhārā*. — No. 18. — 2008. — P. 156–164.). См. также: «Во время [периода] Мергарх VII [2800–2600 гг. до н.э. — А.С.] памятник становится центром производства керамики, о чём свидетельствуют многочисленные остатки печей для обжига... Важной чертой керамического производства было массовое изготовление человеческих статуэток... В [периоде] Мергарх VI женские фигурки всё ещё сидящие с конусообразными ногами, но теперь имеют причёску из больших колец, примыкающих с боков к голове, сжатые под висящими грудями вылепленные руки и ожерелья из многочисленных нитей. В [период] Мергарх VII и мужские, и женские статуэтки (Рис. 4 (a), (b)) производятся массово, но руки и ноги отделены от тела и оба [пола] имеют выпученные глаза и клювообразные носы. Женская причёска висит по бокам головы и плечам и часто раскрашена, как и прикреплённое ожерелье. Женщины теперь напоминают так называемых «богинь-матерей Жоба», обнаруживаемых по всему Балучистану» (Shaffer J.G. Pre-Indus and early Indus cultures of Pakistan and India. Part I // *History of civilizations of Central Asia*. — Vol. I. The dawn of civilization: earliest times to 700 B.C. Eds A.N. Dani & V.M. Masson. — 2nd impression. — Paris: UNESCO Publishing, 1996. — P. 256–257.). Фотографии женских статуэток из Мергарха см.: Chakrabarti D.K. II.4.12. Art // *History of Ancient India*. Volume II. Protohistoric Foundations. Eds. D.K. Chakrabarti & M. Lal. — New Delhi: Vivekananda International Foundation; Aryan Books International, 2014. — P. 349–351. Figures 9–10d & 12.

Параллельная Мергарху и Балучистану традиция изготовления женских фигурок существовала в долинах Инда и Сарасвати: «Помимо Кот Диджи, отложения, относящиеся к стадии Кот Диджи, были выявлены в Сарай Кала II, Джалилпуре II, Гумле I–III, Рахман Дхери, Сисвале, Калибангане и на различных памятниках в Бахавалпуре... Стадия K[от]D[иджи], которая наследует стадии Хакры, одновременна стадии Амри и предшествует стадии Хараппы. Радиоуглеродные определения датируют стадию K[от]D[иджи] первой половиной третьего тысячелетия до н.э. (3100/3000–2500 гг. до н.э.)... Найдено две разновидности женских статуэток: (a) согнутые и вытянутые ноги с вылепленными ягодицами и иногда установленные на подставку-пьедестал; и (б) плоские стилизованные туловища с вытягиванием вперёд, которое функционировало как подставка. Черты лица сделаны щипками, руки подняты или вытянуты вперёд, и у некоторых имеется изошёренная причёска» (Shaffer J.G. Pre-Indus and early Indus cultures of Pakistan and India. Part I. — P. 269 & 271.). К периоду Ранней Хараппы (у автора 3200–2600 гг. до н.э.) относится найденная в Хараппе раскрашенная женская фигурка в нарисованной длинной юбке, с обнажённой грудью и чашей на

животе в руках; последние и шея украшены нарисованными браслетами и ожерельем соответственно (McIntosh J. The ancient Indus valley: new perspectives. — Santa Barbara: ABC–CLIO, 2008. — P. 70.).

О параллелях между ригведийской танцовщицей Ушас и (прото)хараппскими статуэтками: «Гетеризм (строго говоря, храмовая проституция...) происходит из и во многих частях Индии всё ещё остаётся связанным с храмовыми культурами; на древнейших стадиях с культом богини–матери... Ни одна апсара не названа в Ригведе, за исключением Урваши... Они предшествуют более поздним шакти [множ. число. — А.С.] или постоянным супругам богов... В X.95.8, 9 апсара и её спутницы срывают свои одежды... Весьма примечательно, что богиня Ушас чаще всего обнажается таким образом, чтобы на неё смотрели мужчины. В I.121.11 она раскрывает своё тело как молодая девушка, украшенная своей матерью: *āvis tanvaṃ kṛiṣe dṛṣe kam*. В I.124.7 *uṣā hasreva nī riṇīte apsaḥ*, она раскрывает свои тайные прелести как похотливая женщина или как улыбающаяся, если вы берёте *hasrā*. Но в том же самом рике [стихе. — А.С.] она идёт навстречу мужчинам как не имеющая братьев женщина, восходящая на трон, платформу или подмостки ради богатства: *abhrāteva pūṃsa eṭi graṭīcī, gartārug iva saṇaye dhanānām*... Очевидно упоминается та, у которой нет брата, чтобы составить ей пару, поэтому [она] должна показывать себя на каком-то высоком месте, чтобы собрать приданое. Может быть, [стихи] V.80.4–6 содержат наиболее часто повторяемое упоминание этого самовыставления богини зари, но её демонстрация своей груди и прелестей мужчинам весьма обычна... В этом нет никакого стыда: *nodhā nāvur akṛta priyānī*, как девочка с ещё несформированными грудями... Упоминания танцующей девушки в Ригведе случайны/обыденны (*casual*), как если бы этот институт был знаком всем... В I.92.3 мы слышим о поющих за работой женщинах... В следующем рике [стихе. — А.С.] у нас имеется Ушас, носящая узорчатые одежды как танцующая девушка: *adhi pēsāṃsi vapate nṛtūr iva*» (Kosambi D.D. Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture. — Bombay: Popular Prakashan, 1962. — P. 45, 57, 62, 68–69.). Также Д.Д. Косамби ссылается на «хараппскую каменную статуэтку танцующей девушки, изначально одетую как [на Рис.] 2.4d, [т.е. с обнажённой грудью в головном уборе и с поясом на бёдрах. — см.: Ibid. — P. 65. Fig. 2.4d.] что доказывается отверстиями для колышков для головного убора и пояса с шишечками» (Ibid. — P. 68. Fig. 2.5, a, b.). Однако мы не можем согласиться с выводами Д.Д. Косамби о том, что Ушас утратила когда-то принадлежавшую ей позицию великой богини–Матери и это отразилось в мифе РВ о разрушении её повозки Индрой (Ibid. — P. 62–65.). С точки зрения ригведийской Йоги это сообщение можно рассматривать как отражение конфликта между первыми духовными озарениями (Ушас) и началом мощного Просветления (Сурья=Индра (см. ниже)), и тогда не потребуется никакого псевдохронологического дробления текста памятника. Совершенно неприемлемым представляется инвазионистское утверждение Д.Д. Косамби о том, что в образе ригведийской Ушас отразился якобы доарийский культ аборигенного населения Индии (Ibid. — P. 64.). Здесь применяется типичный приём АГТ (см. также ниже) — если сообщения о каком-либо объекте поклонения в РВ доказывают автохтонность самих индоариев в Южной Азии, то этот/эта Дэва/Дэви объявляются позаимствованным у (покорённого) ариями местного населения. Таким образом неарийскими или доарийскими оказываются практически все главные и наиболее часто упоминаемые «божества» собственно индоариев и от их индоевропейской религии вообще мало что остаётся...

Знаменитые бронзовые статуэтки голых женщин с украшениями на самом деле, скорее всего, являются фигурками обнажённой Богини: «Стоящая фигурка женщины, держащей приношение. Сплав меди. В. [высота] 13.2 см (5 ¼ д.); ш. [ширина] 4.7 см (1 7/8 д.). Долина Инда. Мохенджо-даро, DK 12728, хараппская, прим. 2600–1900 гг. до н.э. ... Эта изящная женская статуэтка из Мохенджо-даро стоит с высоко поднятой головой и волосами, убранными в горизонтальный пучок/узел внизу позади шеи. Видны следы удлинённых, миндалевидных глаз, но выражение лица искажено коррозией. Левая рука с отставленным влево локтем помещена на бедро, тогда как правая рука протянута вперёд перед талией, держа небольшую чашу или приношение. Следы ожерелья или пояса не видны... но многочисленные браслеты украшают верхнюю часть левой руки и несколько браслетов обозначено над правым локтем. Другая маленькая литая фигурка из Мохенджо-даро изображает женщину, стоящую в более динамичной позе, с правой рукой на бедре и левой рукой, держащей чашу, покоящуюся на согнутой левой ноге (рис. 98). Эту статуэтку характеризовали как танцующую девушку... но она, более вероятно, представляет несущую приношение женщину, как и в случае с данной скульптурой... Рис. 98. Женская фигурка из сплава меди, носящая браслеты [и ожерелье. — А.С.] и держащая небольшую чашу, Мохенджо-даро, хараппская, прим. 2600–1900 гг. до н.э.» (J[.][M[.][K[enoyer]. 277. Стоящая фигурка женщины, держащей приношение // Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus. Eds. Aruz, Joan & Ronald Wallenfels. — NY: The Metropolitan Museum of Art, 2003. — P. 390–391.). Мы не можем согласиться с Д.М. Кенойером, что речь идёт о предлагающих/несущих приношение служительницах культа; этому противоречат горделиво вскинутые головы, характерное положение свободной и нарочито оставленной вбок руки у обеих статуэток и полусогнутая нога у одной из них: это вовсе не напоминает позу молящейся или поклоняющейся просительницы (см. фото: Ibid.). Перед нами явно образы Богини либо жриц, Её представляющих. На обломке керамики из Бхирраны сохранилось прочерченное изображение женщины в платье с правой рукой на поясе и с отставленным локтем и опущенной параллельно телу левой рукой (Chakrabarti D.K. II.4.12. Art // History of Ancient India. Volume II. Protohistoric Foundations. Eds. D.K. Chakrabarti & M. Lal. — New Delhi: Vivekananda International Foundation; Aryan Books International, 2014. — P. 361. Fig. 24b.). Фотографии

понравиться Ушас и стать её любовниками: *kás ta uṣaḥ kadhapriye bhuje mártō amartiye | kām nakṣase* «о Ушас, о та, которой как понравиться, какой смертный насладится тобой, о бессмертная, к кому ты приближаешься?» (I.30.20). При этом Ушас описывается как Мать Играющих Светом и форма Адити (см. далее) (*mātā devānām āditer ānīkam*) (I.113.19).¹⁹

Несомненен сексуальный подтекст упоминания ложа (*yōni*) и в следующих двух случаях: *yamāsyā mā yamīyaṁ kāma āgan samāné yōnau sahaśeyiṣyā | jāyēva rātye tanūvaṁ riricyāṁ ví cid vṛheva ráthiyeva sakrā* «ко мне, Ями, пришла любовь к Яме, чтобы лечь с ним на совместное ложе. Как жена мужу, хочу я отдать тело. Да будем мы двое кататься туда-сюда, как колёса колесницы!» (X.10.7)²⁰; *imā nārīr avidhavāḥ supātnīr āñjanena sarpiṣā sām viśantu | anaśrávo anamīvāḥ surātnā ā rohantu jánayo yōnim āgre* «эти жёны, не вдовы, счастливые в браке, пусть натрут маслом как притиранием! Без

женских фигурок эпохи Зрелой Хараппы из Мохенджодаро, Хараппы и Наушаро см.: Ibid. — P. 353–354. Figures 16a–e & 17a–b; Mohenjo-daro and the Indus Civilization. Being an official account of Archaeological Excavations at Mohenjo-daro carried out by the Government of India between the years 1922 and 1927. Ed. by Sir J. Marshall. — In three volumes. Vol. III: Plates XV–CLXIV. — London, Arthur Probsthain, 1931. — Pl. XCIV–XCV. Реконструкция внешнего вида хараппских служительниц/представительниц Богини (с украшениями и разного рода головными уборами и причёсками, полностью обнажённых или с коротким поясом-юбкой и голых от пояса и выше) по статуэткам дана в: Kenoyer J.M. Ornament Styles of the Indus Valley Tradition: Evidence from Recent Excavations at Harappa, Pakistan // *Paléorient*. — 1991. — Vol. 17, No 2. — P. 83 & 95. Специфичны женские фигурки из позднеэолитического/раннехалколитического памятника Шери Хан Таракаи к западу от Инда (4300–2760 гг. до н.э.): «Антропоморфные статуэтки особенно интересны... Некоторые являются стоящими фигурками женщин с полностью узнаваемыми человеческими чертами, тогда как другие сидящие и часто имеют очень уменьшенные короткие и толстые ноги (8,9). Эта идея уменьшения доведена до крайности в некоторых статуэтках, которые представляют собой немногим более чем «бутылкообразную» с налепленными грудями и лицом с выщипанным носом (рис. 10). Огромное большинство антропоморфных фигурок представляется изображающим женщин, за исключением двух по видимости мужских статуэток и одной (возможно, двух) фигурок гермафродитов (рис. 9, 10). Все эти статуэтки сделаны из той же красной глины с песком, что и керамика, и имеют схожу отполированную (burnished) поверхность... На многих фигурках также есть нарисованные чёрным рисунки, включая глаза, волосы (часто косы), изображения одежды и другие узоры, такие как «гребешковые орнаменты»... У значительного числа статуэток имеются раздутые животы, явно указывающие на беременность» (Khan F. et al. Bannu: A Melting Pot for Cultural Change in the Proto-Historic Period // *Indus Valley Civilization. Dialogue among Civilizations. Year 2001. Collection of Papers Presented in the International Colloquium on Indus Valley Civilization at Islamabad (6th–8th April 2001)*. Eds. M.A. Halim & A. Ghafoor. — Islamabad: Ministry of Minorities, Culture, Sports, Tourism and Youth Affairs; Government of Pakistan, 2001. — P. 75; см. иллюстрации: P. 80–82. Fig. 8–10 & 91–92. Pl. 6–7.).

¹⁹ Более традиционно понимание Ушас как **лика** (*anīka*) Адити, а не «формы» (последнее слово может ввести в заблуждение, т.к. может обозначать ипостась, в то время как лик-*аника* — это непосредственная часть самой Богини, её телесное продолжение). Чтобы лучше уяснить себе смысл термина **anīka**, перечислим его основные словарные значения: 1) армия (особенно, авангард); 2) битва, сражение [переносно — *линия фронта*]; 3) ряд, линия; 4) лоб; голова; предводитель или главный представитель; 5) лицо; выражение лица; рот (Vaman Shivram Apte. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. — 11th Reprint. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2010 — P. 61.). — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

²⁰ Таким образом, смысл слова **yōni** как восходящего к глагольному корню **yu-** («соединяться» и «соединять») таков, что охватывает оба значения — 1) место, в котором соединяются (муж и жена, любовники и т.п., т.е. «ложе») и 2) место, через которое соединяются (т.е. собственно «лоно»). Второе значение преобладает в большинстве контекстов. Не следует также забывать, что родственником термина **yōni** в древнегреческом языке является слово ζώνη (откуда русское «зона»), которое значит: 1) пояс (вокруг талии), 2) бракосочетание, свадьба, 3) пояс, кошель (вместилище богатства, см. предыдущие примечания о значении термина **yōni**, например, в RV 1.104.7). — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

слёз, без болезней, в красивых драгоценностях пусть взойдут сначала женщины на ложе!» (X.18.7)

Возникает вопрос: почему РВ использует термин *yóni*, означающий ‘vagina’ и/или ‘(материнское) лоно’, как обозначение ‘ложы как место(пребывания)’ и/или ‘места/пространства’? Анализ других случаев употребления этого слова ригведийскими поэтами и их мировоззрения позволяет объяснить эту особенность.

Авторы гимнов хорошо осознают связь между *yóni*, зачатием, эмбриогенезом, рождением, существованием, мирозданием и пространством. Об этом говорят многочисленные сообщения во всех хронологических слоях памятника.

В древней фамильной мандале указывается, что жена является домом и лоном (*jāyéd ástam séd u yónis*) (III.53.4). В самой поздней X мандале мы встречаем следующие характерные высказывания: *stríyaṃ dṛṣṭvāya kitavāṃ tatāpa | anyéṣāṃ jāyāṃ sūkṛtaṃ sa yónim* «игрок стал мучиться, увидев женщину, жену других и уютный домашний очаг [*sūkṛtaṃ yónim* можно перевести как «хорошо подготовленное/созданное лоно» — А.С.]» (X.34.11); *yúvā ha yád yuvatyāḥ kṣéti yóniṣu | priyósriyasya vṛṣabhásya retíno gr̥hāṃ gameta áśvinā* «юноша находится в лоне девицы. Пусть отправимся мы в дом быка, полного семени, любящего коров, о Ашвины» (X.40.11); *suastí naḥ putrakṛthéṣu yóniṣu* «счастье нам при зачатии сыновей в лонах» (X.63.15); *sūrye siyonám pátye vahatúm kṛṇuṣva* «о Сурья, сделай свадебную поездку привлекательной [*siyonám* «с прекрасным лоном» — А.С.] для супруга» (X.85.20); *bhojá jigyuḥ surabhīm yónim ágre | bhojá jigyuṣ vadhúvaṃ yá suvāsāḥ* «щедрый добыл первыми благоухающее лоно, щедрый добыл невесту, что в прекрасных одеждах» (X.107.9); *bráhmaṇāgníḥ saṃvidānó rakṣohá bādhatām itáḥ | ámīvā yás te gárbhaṃ durṇāmā yónim āśáye || yás te gárbhaṃ ámīvā durṇāmā yónim āśáye* «в согласии со священным словом Агни, убийца ракшасов, пусть прогонит отсюда, кто лежит на твоём зародыше, на лоне, болезнь с дурным именем! || Кто лежит на твоём зародыше, на лоне, болезнь с дурным именем» (X.162.1–2); *yás ta ūrū vihárati | yónim yó antár āréḥi tám itó nāśayāmasi* «кто разводит тебе бёдра, кто лижет лоно изнутри, того мы гоним отсюда» (X.162.4); *vīṣṇur yónim kalpayatu tváṣṭā rūpāṇi piṃśatu | á siñcatu prajāpatir dhātā gárbhaṃ dadhātu te* «Вишну пусть подготовит лоно! Тваштар пусть вытешет формы! Пусть вольт Праджапати! Дхатар пусть вложит тебе плод!» (X.184.1).

Сложный сдвоенный образ, сочетающий в себе использование как символов процессов внутриутробного развития плода, схваток и рождения и возникновения огня из беременного им дерева (см. ниже) используется авторами РВ в одной из древних фамильных мандал для описания процесса духовного рождения в мифе о риши Атри Саптавадхри: *ví jihīṣva vanaspate yóniḥ sūṣyantiyā iva | śrutām me aśvinā hāvaṃ sapṭāvadhrim ca muñcatam* «разверзись, о дерево, словно лоно собирающейся родить! Услышьте, о Ашвины, мой зов и освободите Саптавадхри» (V.78.5); *bhītāya nādhmānāya ṛṣaye sapṭāvadhraye | māyābhir aśvinā yuvāṃ vṛkṣāṃ sām ca ví cācathaḥ || yáthā vātaḥ puṣkarīṇīm samīṅgáyati sarvātaḥ | evā te gārbha ejatu niraítu dāśamāsiyaḥ || yáthā vāto yáthā vánaṃ yáthā samudrá éjati | evā tvāṃ daśamāsiya sahāvehi jarāyuṇā || dāśa māsāñ chaśayānāḥ kumāró ádhi mātári | niraítu jīvo ákṣato jīvo jīvantiyā ádhi* «Для испуганного, ищущего защиты риши Саптавадхри вы, о Ашвины, волшебными силами защемляете и расщемляете дерево. || Как ветер повсюду колеблет пруд с лотосами, так пусть шевелится твой плод! Пусть он выйдет десятимесячным! || Как ветер, как лес, как море колышется, так выходи ты, о десятимесячный, вместе с последом! || Пролежав десять месяцев в матери, пусть мальчик выйдет живой, невредимый, живой из живущей!» (V.78.6–9).²¹ Обратим внимание на стихи, автор которых побуждает Играющую Светом Ушас пробудить Ашвинов и утверждает, что пробудился вместе со светоносной речью Ашвинов и что Играющая Сиянием Ушас раскрыла мысль–дар для смертных (*ábhutsi u prá deviyā sākāṃ vācāhām aśvīnoḥ | ví āvar devi ā matīm ví rātīm mártiyebhīyaḥ || prá bodhayoṣo aśvīnā prá devi mahi*) (VIII.9.16–17). Также напомним пожелание другого поэта родиться от Матери Ушас семерыми²² трепещущими от вдохновения, стать пламенными сыновьями сверкающего неба Ангирасами и расколоть полную сокровищ Духа скалу (*ádhi mātúr uśasaḥ sapṭá víprā jāyemahi | divás putrá āṅgirasas bhavema ádriṃ rujema dhanīnaṃ śucāntaḥ*) (IV.2.15).

Это имманентное Божественное, шевелящийся во всех существах Пастух (*ápaśyaṃ gorām || ā varīvarti bhúvaneṣu antāḥ*) (I.164.31) **всего мира**

²¹ См. подробнее: Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г. Тилака. — Воронеж: Издательство Воронежского колледжа (техникума) «Номос», 2002. — С. 58–61. Ср.: «Очевидна эквивалентность дерева женщине» (Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* "конь" // Проблемы истории языков и культуры народов Индии / Сборник статей. Памяти В.С. Воробьева-Десятовского. Отв. ред. Г.А. Зограф, В.Н. Топоров. — М.: Наука, 1974. — С. 131.).

²² Сравните с Саптавадхри — речь в обоих случаях идёт о духовном освобождении–пробуждении–рождении во всех семи оболочках Психокосма Человека–Вселенной (Пуруши) (см. далее). В культуре Зрелой Хараппы встречаются и изображения семиречных женских персонажей (табличку с изображением семерых женских фигур нашли в Хараппе (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 1. Collections in India. Eds. J.P. Joshi & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1987. — P. 190.)), и образ женщины в дереве (выходящей из дерева) (в Мохенджодаро обнаружили ещё более интересную печать со сценой поклонения женщине в дереве и семью женскими фигурами под нею (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 2. Collections in Pakistan. Eds. S.G.M. Shah & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1991. — P. 139, 425.)).

(vísvasya bhúvanasya gorāḥ) (I.164.21) описывается как **скрытый повсюду в Лоне Матери** (sá mātúr yónā párivīto antár) (I.164.32). Его лижет Мать, и Он лижет Мать (tām mātā relhi sá u relhi mātáram) (X.114.4)²³, т.е. Они пребывают в бесконечном любовном союзе (ср. также об Агни — основном аспекте Божественного Отца в РВ (см. далее): śíṣum ná tvā jénīyaṃ vardháyantī mātā bibharti || śáye vavrís cárati jihváyādán rerihyáte yuvatīm víspátīḥ sán «растя тебя, как ребёнка родного, носит Мать. Лежит покров. Он странствует, пожирая языком. Как господин племени (víspátīḥ)²⁴ он целует непрерывно юницу» (X.4.3–4)). Отец вкладывает зародыш во все растения (óṣadhīṣu)²⁵, существа и женщин на Земле (ahám gárbham adadhām óṣadhīṣu ahám víśveṣu bhúvaneṣu antáḥ || ahám prajā ajanayam pṛthivyām ahám jánibhyo aparīṣu putrán) (X.183.3), воспроизводя Себя в потомстве (prá jāyasva prajāyā) (X.183.1). **Лоно Матери** (mātúr yónā) (I.164.32) — это **Лоно Жизни и Лоно Смерти**: jīvá mṛtāsya carati svadhābhir | ámartiyo mártiyenā sáyoniḥ «Дух Жизни умершего бродит по своей воле, бессмертный, из одного лона со смертными» (I.164.30); ámartiyo

²³ В мистических учениях индуистского, буддийского и бонского тантризма (например, в учении дзогчен) символизм «единства матери и сына» считается давно устоявшимся образом мистического процесса познания рождённым в обычном уме особым осознанием («сыном», тиб. bu и rig-pa, «осознающая способность», «ясность») — своей неподвижной основы («матери», тиб. gzhi, а также kun-gzhi, «всеобщая основа», и stong-pa-nyid, «пустота», «вмещающее пространство») и пребывания в гармоничном и неразрывном единстве с ней впредь (тиб. ma-bu sbyog-ba — «соединение материнского и сыновнего ясного света» и тиб. ma-bu 'phrad-pa — «встреча материнского и сыновнего ясного света»).

Интересные наблюдения в связи с данным представлением можно найти в книге Джона Мирдина Рейнольдса (с предисловием Намкхая Норбу Ринпоче) «Золотые письма. Традиция Дзогчен. Тексты» (Золотые письма традиции Дзогчен. Пер. с тибет. и коммент. Дж. Рейнольдса; предисл. Номкхай Норбу Ринпоче; русск. пер. под общ. ред. С. Хоса М.: Цасум Линг, 1999.), а также в книге Тендзина Вангьяла «Чудеса естественного ума. Сущность Дзогчена в исконной тибетской традиции Бон» (СПб.: Уддияна, 2000.).

В качестве иллюстрации приведём небольшую цитату из второй книги (стр.132): «В первом из трёх разделов [древней бонской дзогченской тантры *Шанг-Шунг ненгюд* — И.Т.] основа изначального состояния [сознания] объясняется с помощью трёх понятий: мать (ma), сын (bu) и энергия (rtsal), причем энергия представляет собой нераздельность матери и сына. Такие символы, как "мать" и "сын", в Дзогчене используют, чтобы облегчить понимание. ... Мать — это кунжи, основа (gzhi) всего (kun). Как и кунжи, мать — символ пустоты естественного состояния [сознания], переживаемой человеком как *нерождённая сущность ума*; сын — ясность (rig-pa) естественного состояния [сознания], переживаемая человеком как *неомрачённая мудрость, светоносная самоосознанность ума*. Пустое пространство основы-кунжи темно, но проясняющий свет осознания-ригпа, возникая, освещает кунжи. Пространство остается пустым, но становится светоносным: это уже не тьма. Светоносное осознание-ригпа, возникающее во тьме изначального состояния, — это сын матери-пространства, кунжи. Поэтому говорят, что кунжи и ригпа подобны нераздельным матери и сыну».

Следует также обратить внимание на то, что грамматически слово bu в тибетском языке может означать просто «дитя» (т.е. как сына, так и дочь, что ещё более расширяет круг аналогий с материалом РВ). — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

²⁴ «Именно когда Агни присутствует и сознателен в смертном, как «хозяин дома» [Сноска: Gṛhapati, также víspati — властитель или царь в человеческом существе.], господин в своем владении, он предстает в своей истинной божественной природе» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 267.). Сама Т.Я. Елизаренкова допускает такое прочтение в переводе обращения к Индре «если ты тайно принадлежишь провидцам, как людям (viśām), сильным властью» (gúhā yádī kavīnām viśām náksatraśavasām) (X.22.10).

²⁵ «С этимологической точки зрения *óṣadhi-* можно трактовать как сочетание корней *uṣ-* и *dhā-*, и тогда его буквальным значением будет «помещение, вместилище света»» (Надь Г. Греческая мифология и религия. Пер. с англ. Н.П. Гринцера. — М.: Прогресс-Традиция, 2002. — С. 141.); «*óṣa-dhi-* «растение». Я предлагаю видеть в последней форме сочетание корней *uṣ-* (из *h₂us-) «свет» и *dhā-* (из *dheh₁-) «ставить, помещать»: в итоге слово должно означать нечто вроде «вместилища света»» (Ibid. — С. 199.).

mārtiyenā sāyonih «бессмертный одного происхождения со смертным» (I.164.38). Здесь мы имеем прототип позднейших учений о Пуруше и Праkritи, Брахмане/Шиве/Вишну и Шакти/Дэви. Всё бытие описывается как одно Лоно Матери (mātúr yónā) (I.164.32), которое порождает, проницает и в котором находится оплодотворяющий Её Дух: mātā pitāram ṛtā ā babhājadhīti āgre mānasā sām hí jagmé|| sā bībhatsúr gārbharasā nīviddhā «Мать приобщила Отца к закону: ведь раньше Она сошлась [с Ним] духом и мыслью. Она, желая удержать [Его], была пронзена, увлажнена Плодом» (I.164.8). Творение²⁶ мироздания описывается как процесс Священного Соития Отца и Матери.²⁷ Обращаем внимание на то, что

²⁶ Более того, не только творение, но и последующее бытие всего сотворённого (которое, по сути, никогда не отделяется от своих Матери и Отца, пребывающих в вечном динамическом, «пульсирующем» единстве). В связи с этим, для сравнения, уместно привести красивейший стих, которым начинаются все основные работы великого кашмирского ученого, философа-энциклопедиста и практика тантрической йоги Абхинавагупты (например, стих Тантралоки 1.1):

vimalakalācṛayābhinavasṛṣṭimahā jananī

bharitatanuḥ ca pañcamukhaguptarucir janakaḥ |

tadubhayayāmala-sphurita-bhāva-visargamayam

hṛdayam anuttarāmṛtakulaṁ mama saṁsphuratāt ||

Перевод далее даётся по изданию: Абхинавагупта. Основы теории мантр: метафизика звука согласно трактату «Паратришика-виварана» / пер. с санскр. на англ. с последоват. разъяснением Джайдева Сингх; испр. санскр. текста, замечания по техн. вопросам, разраб. схем Свами Лакшманджи; ред. англ. текста Б. Баумер; пер. с англ. Д. Устьянцев, ред. А. Орлов. — М.: Амрита-Русь, 2006. — 496 с.: — «Пусть моё сердце (т.е. реальность, называемая jagadānanda, божественное блаженство, проявившееся в форме вселенной), чья подлинная природа есть манифестация, проявляющаяся из единения обоих, — Шивы и Шакти (tad-ubhaya-yāmala-sphurita-bhāva-visargamayam), являющегося символом величайшего бессмертия, полностью расцветает (saṁsphuratāt). Ubhayam или "оба" относится к janani (матери) и janaka (отцу). Janani или мать — это Шакти, универсальная божественная энергия, которая выражает свою жизненную силу в неиссякающей созидательности, вдохновленной чистой, абсолютной самодостаточностью (vimalakalācṛayābhinava-sṛṣṭimahā). Отец — это Шива, который совершенен и полон сам по себе, ничего не лишён (bharitatanuḥ), и чья созидательная энергия осуществляется благодаря пяти силам (pañcamukhaguptaruciḥ).» — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

²⁷ Ригведийский культ Отца и Матери замечательно соотносится с аналогичным культом Зрелой Хараппы: «Темой, центральной для индской религии, оказывается дуальность мужского–женского. Мужское лучше всего видно в печати Прото-Шивы и многочисленных других примерах этого бога в индском искусстве. Ясно, что это мужское божество изображается буйволом... В некоторых контекстах простой изгиб рогов использовался как символ великого мужского божества... Фаллические объекты и камни с некоторых индских памятников подкрепляют идею о присутствии мужского божества. Женское божество проявляется в статуэтках, но, может быть, наиболее мощно в теме «Божественного Поклонения», с женщиной внутри растения... Наличие йони [множ. число] подчёркивает присутствие женского божества в индской жизни» (Possehl G.L. Indus civilization // The Penguin Handbook of Ancient Religions. — L.: Penguin Books, 2009. — [Без ном. стр.]); «Фаллический культ был в расцвете, и есть основания утверждать, что по временам он был главным и уж во всяком случае имел санкцию официального установления. О распространённости этого культа в Хараппе можно судить по изображению на ряде печатей итифаллического божества (ср. выше RV X,87.16–17), обозначенного ещё Маршаллом как «Proto-Śiva», и по большому количеству предметов конической формы, представляющих собой стилизованные изображения фаллоса. Несмотря на сомнения Бэшема, мотивы которых остаются им не раскрытыми, представляется весьма правдоподобным расширение контекста этого культа как на собственно индийском материале, так и на основании богатейших типологических данных. Это расширение предполагает учёт соотносимого с мужским женского элемента (др.-инд. yoni- 'vagina'), который скорее всего символизировался кольцообразными (с отверстием) камнями, понимаемыми как стилизованный знак женского начала (ср. горизонтальную «положенность» этих камней при вертикальной «поставленности» [или, по крайней мере, направленности] конических предметов в свете схемы архайической модели мира [круглое по идее горизонтальное пространство, прорезаемое в центре осью мира, axis mundi, или иными её вариантами, чаще всего мировым деревом] и одной из основных раннеархитектурных конструкций [ствол/тело/колонны, как бы прорастающий сквозь её базу; об образе дерева, лежащего в основе колонны, писалось не раз]). Этот женский символ естественнее всего соотносить с детородным лоном Богини–Матери, воплощённой в фигурках, изображающих женщину в состоянии

сначала оно произошло в духовном видении и в ментальном сознании (dhīti āgre mānasā sām hí jagmé) и что средством его дальнейшего осуществления стало Супраментальное Сознание, Виджняна позднейшей Йоги (ṛtá). Чтобы прояснить этот момент, необходимо сделать небольшое отступление.

У силы Индры–Гносиса троякий противовес — три земли и три сверкающих пространства, вместе составляющие всю вселенную (triviṣṭidhātu pratimānam ójasas tistró bhūmīr trīṇi rocanā | víśvam bhúvanam indra) (I.102.8).²⁸ Мироздание состоит из семи частей и Сам Индра–Гносис является его центральной — четвёртой по порядку при счёте с любой стороны — частью. Такая интерпретация подтверждается и сообщением памятника о том, что Отец нашёл рождённую Супраментальным Сознанием–Истиной семиголовую гигантскую мысль, и её четвёртая часть была создана при исполнении гимна для Индры–Гносиса (imām dhíyam saptáśrīṣṇīm pitá na ṛtāprajātām bṛhatīm avindat | turīyam svīj janayad ukthām índrāya śamsan) (X.67.1). Существуют семь миров–пространств с разными солнцами и семь соответствующих им Сыновей Бесконечности (Адити, Адитьев, см. далее) (saptá díśo nānāsūryāḥ | devā ādityā yé saptá) (IX.114.3), и при этом призыв

беременности и находимых при раскопках городов древней цивилизации долины Инда. Известное изображение «рогатой» богини у священного фигового дерева (ср., начиная с ведийской эпохи, *pippala* — ‘*Ficus religiosa*’) трудно отделить от «рогатого» Прото-Шивы, а всю эту пару «женско-мужских» символов — как от типологических параллелей широчайшего круга, так и (на индийской почве) от той воплощающей плодородие пары, которая позже персонифицируется парой, состоящей из Шивы и его супруги, независимо от того, какое имя она носила» (Топоров В.Н. К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 280–281.).

²⁸ В связи с трёхчастностью «неба» и «земли» в РВ и других ведийских текстах необходимо упомянуть, что учение о трёх состояниях сознания (бодрственном — jāgrat, сновидном — svapna и сна без сновидений — suṣupti), которыми, подобно царю-владыке (indra), должен овладеть практикующий йогин, а также о трёх телах (śarīra), этим состояниям-уровням соответствующих (грубом теле — sthūla-śarīra, тонком теле — sūkṣma-śarīra и «причинном», или «отпечатконосном», теле — kāraṇa-liṅga-śarīra), предстаёт в достаточном развитом виде уже в упанишадах как части брахман и араньяк (т.е. младших ведийских текстов), но продолжает существовать вплоть до позднейших тантр. За пределами трёх состояний обычного сознания находятся состояния *турия* (turīya или turya, «четвёртое») и *туриятита* (turīyāṭīta, «выходящее за пределы четвёртого»), которые в некоторых случаях обозначают одно и то же.

Аналогичным образом, семи уровням мироздания соответствуют семь уровней блаженства, упоминаемые ещё Тайттирия-упанишадой (куда входит и упомянутая в предыдущем примечании джагадананда — блаженство, охватывающее весь мир).

Именно **четвёртое состояние** олицетворяет достижение осознанного бессмертия, или непрерывности сознания, не зависящего больше от опыта конкретного рожденного тела (ср. далее основной текст книги с соотв. цитатами из РВ).

В этом контексте также уместно упомянуть возможное символическое истолкование *трёх выжиманий сомы* как трёх выходов из обыденного состояния сознания в трёх ипостасях — в четвёртое, совершаемых йогиним (таким образом, между сновидениями, бодрствованием и сном без сновидений и утренним, полуденным и третьим/вечерним выжиманием сомы имеется наглядное соответствие).

Что касается изоморфизма «трёх земель» и «трёх небес», то, продолжая гипотезу Оробиндо Гхоша, нужно отметить, что три неба и правда, вероятнее всего, соответствуют трём опытным ипостасям высшего сознания — [непрерывному] присутствию (sat), мысленному осознанию (cit) и блаженству (ānanda), т.к. именно ими преодолеваются ограничения трёх соответствующих обыденных состояний сознания, которые соответствуют «землям», — бодрствования, сновидений и сна без сновидений. Но всё это бессмысленно без четвёртого, центрального — самого субъекта опыта, **Атмана** упанишад и веданты. — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

именно к четвертому Адитье передает суть Индры–Гносиса (*túrīyāditya hávanam ta indriyám*) (VIII.52.7). Именно четвертый кубок Дарителя Богатств — к числу которых относится и Индра–Гносис (*índrāya draviṇodéṣu*) (I.53.1) — является неприкосновенным и бессмертным (*tuṛīyam pátram ámrktam ámartiyam draviṇodāḥ pibatu drāviṇodasāḥ*) (II.37.4) и именно при четвертом почитании в соответствии с течением Риты (*ṛtúbhir*) Даритель Богатств становится таковым для поэтов (*yát tvā tuṛīyam ṛtúbhir drāviṇodo yājāmahe | ádha smā no dadír bhava*) (I.15.10). Они жаждут, чтобы Индра–Гносис создал именно четвертое — достойное жертв — имя (*tuṛīyam náma yajñīyam yadā káras tát uśmasi*) (VIII.80.9). Напомним, что Индра и Варуна — это разные имена Единого Играющего Светом Сущего (*índram váruṇam āhurátho divyāḥ sá | ékaṁ sád víprā bahudhā vadanti*) (I.164.46). Также имеется отдельное отождествление Варуны с Индрой (*ahám índro váruṇas*) (IV.42.3). Но и Всеохватывающий Океанический Голос (Варуна) вместе с другими Сыновьями Беспредельности (Адитьями) описывается как держащий три земли и три неба–сияния (*tisró bhūmīr dhārayan trīmīr utá dyūn*) (II.27.8). В другом месте говорится, что посредством Супраментального Сознания (Риты) исполненный Его Варуна трояко распластал землю (*ṛtēna putró áditer ṛtāvautá tridhātu prathayad ví bhūma*) (IV.42.4), в третьем — что внутри него три неба–сияния и ниже три земли (*tisró dyāvo níhitā antár asmin tisró bhūmīr úparāḥ*) (VII.87.5), в четвертом — что у него прочное сидение, с которого он правит семью [мирами], [в т.ч.] тремя землями и тремя высшими [областями] над ними (*tisró bhūmīr adhi | trír úttarāṇi váruṇasya dhruvām sádaḥ sá saptānām irajyati*) (VIII.41.9). Согласно гипотезе Ш.А.Гхоша, альтернативы которой никем предложено не было, семь миров (*saptá díśo*) символизируют в РВ семь оболочек Психокосма Человека–Вселенной — снизу вверх составляющие три земли (*tisró bhūmīr*) Тело–Материю, Жизнь и Ум, четвертый Гносис (*tuṛīyam svij índrāya* или *túrīyāditya indriyám*) и образующие три высших (*trír úttarāṇi*) неба–сияния (*trīmīr dyūn* или *tisró dyāvo*) или три сияющих пространства (*trīṇi gosāṇā*) Бытие–Сознание–Блаженство (Сат–Чит–Ананда).²⁹

Итак, всё бытие описывается как одно Лоно Матери (*mātúr yónā*). Но творение организованного Психокосма происходит через Супраментальное Сознание–Истину, Виджняну позднейшей Йоги (*ṛtá*), Которая таким образом становится особой формой Лона Матери (*mātúr yónā*). И действительно, мы имеем в РВ постоянно встречающееся упоминание Лона Супраментальной Истины–Сознания (*ṛtāsya yóni*). В

²⁹ См.: Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 44–45 и 95–96. См. также: Приложение II. О Чакрах и Нади (в Ригведе).

Зародыше Матери (gárbhe mātúḥ) **в Лоне Виджняны** (ṛtásya yónim) **воспроизводит себя в форме Агни Отец Отца**: gárbhe mātúḥ pitúṣ pitá vididyutānó akṣāre | sīdann ṛtásya yónim ā «в чреве Матери отец отца, ярко сверкая на непреходящем, сидя в лоне закона» (VI.16.35). **Это духовное лоно внутри вынашивающего Агни как сына поэта**: pitéva putráṃ abibhar upásthe tuvám agne vadhriaśváḥ saparyán «как отец сына, носил тебя, о Агни, в защищённом месте (upásthe) Вадхрьяшва, почитая» (X.69.10).

В нём же в поднебесье пребывают Небожители, растущие Сознанием—Истиной: divákṣaso ṛtāvṛdha ṛtásya yónim āsate | dyāṃ skabhitvī «небожители, усиливающиеся от закона, сидят в лоне закона, подперев небо» (X.65.7). Сюда же следует отнести и упоминание лона всех бессмертных, в котором Агни был взращен (духовно) бодрствующими как Вайшванара или «принадлежащий всем мужам/людям» (agnáye yó víśveṣāṃ amṛtānām upásthe vaiśvānaró vāvṛdhé jāgrvādbhiḥ) (VII.5.1).

В том же лоне обитают рождённые в нём первыми Небо—и—Земля: parikṣitā pitārā pūrvajāvarī ṛtásya yónā kṣayataḥ sámokasā | dyāvāprthivī «Родители, живущие вокруг, рождённые первыми, живут в лоне закона, с общим местом обитания, Небо—и—Земля» (X.65.8). Едино не только их место обитания в этом Лоне Сознания—Истины, едино их мышление и воля, и сами они предстают как две окропленные жертвенным маслом **юные сестры**, по-разному устроившие своё общее сидение и **соединившиеся в брачную пару** (ṛtásya yónā víghṛte mādantī | nānā cakrāte sádanam samānéna krátunā samvidāne || utá svāsārā yuvatī bhāvantī ād u bruvāte mithunāni nāma) (III.54.6–7) **для** порождения или, точнее, **воспроизведения на другом уровне** (см. выше), **полярности мужского и женского начал**, что позволяет им охватывать все рождения и без колебания нести великих Играющих Светом (víśvéd eté jānimā sám vivikto mahó devān bíbhratī ná vyathete) (III.54.8) — своих сыновей (dyāvā prthivī deváputre) (I.159.1). Они как **две юные матери** воспроизводят Сознание—Истину (ródasī yahvī ṛtásya mātārā dyaúḥ prthivi) (X.59.8). В другом месте **Небо—и—Земля именуются двумя Отцами с прекрасным семенем и двумя Великими Матерями одновременно** (dyāvā prthivī || surétasā pitārā || mahī mātārā) (I.159.1–3)³⁰ **или только двумя великими, древними и юными**

³⁰ Если только мы не имеем дела здесь в расщепленном парном дуализме (в таком случае это просто «экзотически» разнесённое словосочетание «мать и отец», по структуре одинаковое с двуударными mitrāvāṇā и т.д.). Кроме того, слово **pitārā** / **pitarau** может означать как «двух отцов», так и «отца и мать», т.е. «двух родителей» (ср. соотв. правило в грамматике Панини об экашеше).

Типологическое колебание в отождествлении Неба и/или Земли то с Матерью, то с Отцом находит параллели в других культурах с уже устоявшимся отождествлением (ср. в позднейшей индийской культуре Небо — всегда отец, а Земля — мать, но в РВ это ещё не всегда так; однако, например, в древнеегипетской мифологии всё наоборот: Небо, Нут, — мать, а Земля, Геб, — отец). Надо полагать, что изначально выбор отождествления диктовался не «инерцией

Матерями (dyāvā prthivī mahī mātārā) (X.35.3) Сознания–Истины (kṣām urvīm dyām ródasī prathné mātārā yahvī ṛtasya) (VI.17.7) и Агни (agnīr ā mātārā huvānó | yāto jajñiṣe || agnīr diyaús ca yām prthivī vāvṛdhāte) (VII.7.3 и 5), **что явно указывает на равнозначность, если не идентичность, в данном случае, культов Отца и Матери в РВ, а не говорит о преобладании первого над вторым.** Именуемые также происходящими из одного лона–дома братом и сестрой, **Дьяус–и–Притхиви объединяются в брачную пару** (jāmī sāyonī mithunā sámokasā) (I.159.4) **и образуют собою ещё одно всепорождающее лоно:** dyaúr me pitā janitā nābhir átra bāndhur me mātā prthivī mahīyām | uttānāyoś samúvor yónir antár átrā pitā duhitúr gárbham ádhāt «Небо отец мой, родитель. Там пуп. Родня моя, мать, эта великая земля. Внутри двух простёртых чаш лono. Здесь отец вложил зародыш дочери» (I.164.33). См. также: ví u prathate vitarām várīya óbhá pṛṇántī pitarór upásthā «вот она [Ушас] распространилась вдаль, вширь, заполняя лono обоих родителей» (I.124.5); ná ghā rájā índara á dabhan no yá nú svásārā kṛṇávanta yónau «да не повредит царь Индра у нас [тому], что две сестры создают ещё в лоне» (I.178.2); samgáchamāne yuvatī sámante svásārā jāmī pitarór upásthe dyāvā prthivī || huvé jánitrī | dyāvā prthivī «Две юные сестры, кровная родня, сходящиеся в лоне родителей, имеющие общую границу... о Небо и Земля! Я призываю двух прародительниц... о Небо и Земля!» (I.185.5); dyāvā prthivī || á vām upástham devāḥ sīdantu | sómapītaye «Небо и Земля... в вашем лоне пусть усядутся боги для питья Сомы!» (II.41.20–21); pātām no dyāvāprthivī upásthe «Сохраните нас, о Небо и Земля, в лоне!» (VIII.42.2).

Дочерью неба является Ушас (uṣo duhitar divaḥ (I.48.1), duhitā divá uṣā (I.48.8), uṣas duhitar divaḥ (I.49.2), divó duhitā (I.92.5; I.124.3; IV.52.1; VII.75.4; VII.78.4), divá duhitā uṣo (I.92.7; I.113.7)) , duhitāram divāḥ || divás duhitāram uṣāsam (IV.30.8–9), divó duhitáro uṣáso (IV.51.1) — множ.ч., divo duhitaro devīḥ (IV.51.10) — множ.ч., divo duhitaro uṣaso (IV.51.11) — множ.ч., duhitar divaḥ (V.79.2; V.79.3; V.79.8), duhitar divo (V.79.9), uṣā divó duhitā (V.80.5; VII.79.3), duhitā divó (V.80.6), divo duhitar (VI.64.4), uṣo divo duhitar (VI.64.5; VII.81.5), duhitā divojāḥ (VI.65.1), divo duhitaḥ (VI.65.6), divo duhitar uṣaḥ (VII.77.6), duhitā divāḥ (VII.81.1), duhitar diva uṣo (VII.81.3)).

РВ подробно описывает совершаемый отцом с нею инцест: mahé yāt pitrá īm rásam divé kár áva tsarat pṛṣanīyaś cikitván | svāyām devó duhitári tvīṣim dhāt || á yád iṣe nṛpātīm téja ānaṭ chúci réto níṣiktaṁ dyaúr abhīke | agnīḥ sárdham

традиционной мифологии», а наоборот, конкретными ритуальными, поэтико-символическими и психотехническими нуждами, и не был абсолютным. Устойчивым он был (точнее, стал) лишь в более профанном, сугубо мифологическом употреблении. — Прим. научн. ред. И.А. Тонояна-Беляева.

anavadyāṃ yúvānaṃ suādhīyaṃ janayat sūdāyasa ca «Когда он создал влагу для великого Отца–Неба, сполз вниз, искусный в ласках, понимающий. Бог вложил пыл в собственную дочь. Когда страсть к наслаждению охватила господина людей, Небо при соитии [испустил] чистое семя, которое разлилось. Агни породил безупречную юную благосклонную толпу и сделал их прекрасными» (I.71.5 и 8). Поскольку лоно Небо–и–Земли находится в Лоне Супраментальной Истины (ṛtasya yónā) или в гнезде брызжущего семенем быка (vṛṣabhāsya nīlē), то можно сказать, что именно там и рождается упомянутая как плод инцеста юная толпа (śārdham yúvānaṃ = śārdha yúvā): prá śārdha āṛta prathamāṃ vipanyāṃ ṛtasya yónā vṛṣabhāsya nīlē | spārḥo yúvā varuṣīyo vibhāvā saptā priyāso 'janayanta vṛṣṇe «сперва возникла под ликование толпа в лоне закона, в гнезде быка, желанная, юная, прекрасная, сверкающая, семеро любимых родились для быка» (IV.1.12) (отсылка к семи управляющим принципам Психокосма Человека–Вселенной).

Ещё одним результатом инцеста стало рождение Вастошпати или Господина Жилища: práthiṣṭa yasya vīrākarmam iṣṇād ānuṣṭhitam nú náriyo āpauhat | púnas tát ā vṛhati yát kanāyā duhitúr ā ānubhṛtam anarvā || madhyā yát kártvam ábhavad abhīke kāmam kṛṇvāné pitári yuvatyām | manānág réto jahatur viyántā sánau níṣiktaṃ sukṛtasya yónau || pitā yát svām duhitāram adhiṣkán kṣmayā rétaḥ saṃjagmānó ní ṣiñcat | suādhīyo 'janayan bráhma devā vāstoṣ pátim vratapām nír atakṣan || sá īm vṛṣā ná phénam asyad ājaú smád ā párā aid ápa dabhrácatāḥ «когда у него вытянулся совершающий мужское дело, испуская, то мужественный вынул нацеленного. Он снова рывком вытаскивает то, что было вставлено в юную дочь, неудержимый. || Когда происходило то, что должно быть сделано, в середине схватки, и отец осуществлял желание в отношении юной женщины, разделяясь, они потеряли немного семени, пролившегося на поверхность, на лоно благого деяния. || Когда отец покрыл свою дочь, соединяясь, он пролил семя на землю. Благожелательные боги породили священное слово, вытесали Вастошпати, хранителя закона. || Он, как бык в борьбе, выбрасывал пену. В то же время: туда-сюда, он бросается прочь, слабо соображающий» (X.61.5–8).

Вастошпати или Господин Жилища является ещё одним символом для обозначения имманентного Божества, что доказывается следующим сообщением: tá vām vāstūni uśmasi gāmadhyai yātra gāvo bhūriśṛṅgā ayāsaḥ | átrāha tát urugāyasya vṛṣṇaḥ paramām padām áva bhāti bhūri «Мы хотим отправиться в эти ваши обители (vāstūni), где многозвонные неутомимые

коровы. Ведь именно оттуда мощно сверкает вниз высший след далеко идущего быка» (I.154.6) (см. далее).

Агни первый раз рождается в том же Лоне: *sá jāyata prathamāḥ pastíyāsu mahó budhné rájaso asyá yónau vṛṣabhāsyā nīlé* «он родился сначала в водных потоках, на дне великого пространства, в его лоне, в гнезде быка» (IV.1.11); *arām upásthe agním* «в лоне вод Агни» (VI.8.4); *prá hótā jātó sīdad arām upásthe* «родившись, он у[строился] как хотар, он уселся в лоне вод» (X.46.1). **При рождении в водных потоках Агни именуется Тритой или управляющим божеством третьего уровня Психокосма — разумом: *samudré tvā nṛmāṇā apśú antár nṛcákṣā īdhe divó agna ūdhan | tṛtīye tvā rájasi tathivāṃsam arām upásthe avardhan*** «тебя в океане, в водах, в вымени неба зажёл, о Агни, тот, чья мысль мужественна, чей взор мужественен [— т.е. Божественный Отец]; тебя, находящегося в третьем пространстве, в лоне вод вырастили» (X.45.3); *ní pastíyāsu tritá stabhūyán párivīto yónau sīdad antáh* «обосновавшись в реках как Трита, сидел он [Агни], окружённый со всех сторон в лоне» (X.46.6). Пребывающий в лоне обоих родителей Ум–Трита обретает мысль силой воли Агни (*asyá tritáh krátunā vavré antár ichán dhītm pitarór upásthe*) (X.8.7). О рождении Агни в водах в Лоне Супраментальной Истины говорится и в других сообщениях: *várdhantīm āpaḥ panvā súśīsvim ṛtasya yónā gárbhe sújātam* «воды возвращают его, крепнущего на удивление, прекрасно рождённого в утробе, в лоне закона» (I.65.4); *uraú mahāṁ anibādhé vavardha āpo agním yaśasaḥ sám hí pūrvīḥ | ṛtasya yónāv aśayad agnir* «великий вырос в широкой нестеснённости: ведь славные обильные воды вместе. В лоне закона отдыхал Агни» (III.1.11). **Эти воды, родительницы и жёны всего мироздания³¹, вырастают вместе в одном лоне (*jānitṛr bhúvanasya***

³¹ Ригведийский культ вод замечательно соотносится с аналогичным культом Зрелой Хараппы: «Вода играла важную роль в индском ритуале. Это суждение начинается с Большого Бассейна в Мохенджо-даро и продолжается оттуда ко множеству приспособлений для сбора, использования и управления водой на многих индских памятниках. Взятые вместе, эти источники сообщают нам, что индское население почитало чистоту, и символическую, и физическую. Большой Бассейн был, вероятно, приспособлением общинного масштаба для водного ритуала. Комнаты для омовений в частных домах являлись домашними площадками для такого ритуала» (Possehl G.L. *Indus civilization // The Penguin Handbook of Ancient Religions*. — L.: Penguin Books, 2009. — [Без ном. стр.]). См. также: «В РВ.X.10.4–5 Яма и его сестра–близнец Ями... рождены от Гандхарвы и водяной женщины (*аруā уоṣа*), будучи созданными Тваштаром даже во чреве, чтобы быть мужем и женой... Апсара [«водяница». — А.С.] в целом является богиней–матерью... Мы уже указывали на терракотовые фигурки, которые доказывают, что поклонение богине–матери играло большую роль в... долине Инда. Теперь я выдвигаю предположение о том, что «Большой Бассейн» в Мохенджо-даро (рис. 2.10) является церемониальным [бассейном] *puṣkara*. Это любопытное здание, расположенное за городом на холме в виде цитадели–зиккурата, не могло иметь утилитарной функции, с учётом того, что так много труда тратилось на наполнение резервуара водой. Нет скульптуры или украшений какого-либо рода, но резервуар окружён комнатами, которые могли использоваться живыми представителями, свитой или слугами богини, апсарами того дня; воду не нужно было с таким трудом набирать, если бы она не была так необходима для водных божеств... «Большой Бассейн» (Рис. 2.10) в Мохенджо-даро... вероятно, был прототипом... тиртх [места священных омовений в Махабхарате и индуизме. — А.С.]; сопровождение (*consorting*) (человеческими) апсарами было частью ритуала. Это было бы индской аналогией месопотамской ритуальной храмовой проституции в храмах Иштар» (Kosambi D.D. *Myth and Reality: Studies*

in the Formation of Indian Culture. — Bombay: Popular Prakashan, 1962. — P. 58, 68, 70–71 & 78.). См. также: «Упоминания ритуальных резервуаров... санскритское название pushkara 'лотосовый пруд'. Такие искусственные пруды строились на протяжении исторического периода: сперва сами по себе, позднее как пристройки к храмам; такими они сооружаются даже сейчас... Помимо [использования] для ритуальных омовений и ритуального очищения подобные pushkaras были необходимы для посвящения индийских царей и жрецов. Индийского царя 'окропляли', а не 'помазывали', как в Европе. Более того, для мест паломничества характерны ступеньки (современный индийский ghāt). Имя tirtha ['брод'. — А.С.] для обозначения места паломничества подразумевает, что изначально воду необходимо было перейти вброд. Эти две черты весьма хорошо связывают "Большой Бассейн" Мохенджо-даро с более поздними индийскими священными резервуарами. Но в самых древних упоминаниях описывается третья функция pushkara, которая связывает его с первобытными ритуалами плодородия. Эти лотосовые пруды были прибежищем особого класса водяных божеств или водяных колдуний, arsaras. Arsaras описываются как неотразимо прекрасные женщины, которые соблазняли мужчин, чтобы сойтись с ними... Эти купальные красавицы также были искусными в песнях и танцах. Полубогини имели индивидуальные имена и каждая ассоциировалась с какой-либо особой местностью. Считалось, что несколько древних индийских династий произошли от временного союза каких-то конкретных arsaras с героями. Arsaras не могли выйти замуж и начать вести постоянную, нормальную семейную жизнь. Это объяснило бы использование специфически сконструированных комнат 'Большого Бассейна'. Частью ритуала для мужчин было не только омовение в священной воде, но также сожителство с прислужницами—представительницами богини—матери, которой принадлежал комплекс цитадели. Это не притянuto за уши. Храмы Иштар в Шумере и Вавилоне имели схожие практики, в которых также должны были участвовать девочки из ведущих семей. Сама богиня Иштар была вечной девственницей и шлюхой в одно и то же время, богиней—матерью, но не женой никакого бога. Она также была богиней реки. Холм цитадели был, по сути, индским двойником месопотамского зиккурата. Идентификация богини—матери осуществляется по маленьким, но ужасающим терракотовым статуэткам, которые изображают женщин, носящих тяжёлую птичью маску, полностью закрывающую голову. Они найдены на развалинах доиндских деревень и двух городов. Они были не просто игрушками или куклами, но изображениями какой-то богини, которая управляла рождением и смертью. Ей не были нужны статуи большего размера, потому что храмовые богини (hierodules) осуществляли все необходимые ритуальные обязанности от её имени без образа» (Kosambi D.D. The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline. — New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd, 2009. — P. 68.). Грандиозные гидрологические сооружения, часть которых снабжена лестничными спусками, были выявлены в Дхолавире: «Дхолавира расположена на острове Кхадир в Гуджарате, Индия, окружённом безводными пустынями... Дхолавира приблизительно имеет форму параллелограмма, с укреплениями, предметом гордости которых служили семнадцать ворот, цитадель и изощрённая система водосбора в суровых условиях на краю пояса муссонов. Здесь нет непересыхающих озёр, рек или источников; нередко муссоны не выпадают по несколько лет. Грунтовая вода в основном солоноватая и непригодна для потребления животными и людьми, даже для сельского хозяйства. Жители Дхолавиры почти полностью зависели от нерегулярного выпадения муссонных осадков, перехватываемых резервуарами для хранения. Основатели города тщательно выбирали место, разбивая его на покатом склоне, который в пределах стен опускался примерно на сорок три фута (тринадцать метров) с востока на запад. Они встроили естественный уклон в свой план. Два канала [стоков осадков] муссонных бурь обтекают Дхолавиру. Канал Манхар, втекающий с востока и бегущий вокруг южной стороны поселения, был первым подпружен и углублен, образуя большой резервуар к востоку и югу от того, что возникло как крепость и стало городом. Другой муссонный канал, Мансар, находился на северной стороне Дхолавиры. Шестнадцать резервуаров разных размеров, размещённых рядами с каждой из четырёх сторон, изначально составляли неотъемлемую часть города. Около сорока семи акров (десять гектаров), где-то 10 процентов всей территории внутри укреплений было отведено под резервуары и другие гидротехнические сооружения. Натуральный уклон позволял [создать] каскадные ряды резервуаров, отделённых друг от друга мощными, широкими дамбами, но связанных подпитывающими водостоками. Манхар питал тот, что на данный момент является крупнейшим из раскопанных резервуаров, имеющий размеры 241 на 96 футов (73.4 на 29.3 метров) и окружённый дамбой по меньшей мере 4 фута (1.2 метра) высотой. Резервуар имеет три слоя, прорытых в наносах и коренной породе, самый глубокий [на уровне] 34.7 футов (10.4 метров), доступ к которому осуществлялся жителями... по лестничным спускам в трёх из четырёх углов, четвёртый отводился для водосброса. Ещё пять резервуаров лежали к югу от цитадели, два [из них] большого размера составляли одно целое, прорезанное в скале с котловинами разного объёма и ступеньками для доступа. Водостоки соединяют каждый резервуар с другими, тем самым образуя ряд. Дамбы, которые разделяют их, служили не только для уменьшения давления на стены резервуаров, но и как дорожки. Эти плотины также действовали как хранилища для ила, удаляемого из резервуаров при периодической очистке. Консервативная оценка показывает, что резервуары Дхолавиры удерживали, по меньшей мере, 79,250,000 галлонов (300,000 кубических метров) воды, и это без учёта других источников водоснабжения в резервуарах вне стен... Дно многих резервуаров сохраняет следы глубоких впадин или скважин (throughs), где вода оставалась в исключительно засушливые годы. Ничего особенно сложного в системе управления водными ресурсами в Дхолавире, которая основывалась на технологии строительства

pátnīr apó savṛdhaḥ sáyonīḥ) (X.30.10). Они явно сопоставляются с околоплодными водами в утробе матери.³² Внутри них незажжённым сияет Апам Напат или Отпрыск Вод (yó anidhmó dīdayad apśú antár āpām napān) (X.30.4) — форма Агни (I.143.1; III.9.1; X.8.5): apām nāpād ā hí ásthād upásthām jihmánām ūrdhvó vidyútaḥ vásānaḥ | hiraṇyavarṇāḥ pári yanti yāhvīḥ || hiraṇyarūpaḥ sá hiraṇyasamḍṛg apām nāpāt sēd u hiraṇyavarṇāḥ | hiraṇyáyāt pári yóner niśádyā «ведь Апам Напат взошёл на лоно (upásthām) текущих под уклон, стоящий прямо, рядящийся в молнию. | Его окружают юные золотого цвета. || Он подобен золоту, выглядит, как золото, этот Апам Напат и цвета золотого, когда он воссел, выйдя из золотого лона (yóner)» (II.35.9–10). Отпрыск Вод как прыскающий семенем бык порождает в них зародыша, как младенец сосёт их, а они лижут его (sá īm vṛṣājanayat táśu gárbhaḥ sá īm śísur dhayati táṁ rihanti) (II.35.13). Это любовное соитие и оплодотворение вод ярко и широко сверкающим, чистым и исполненным Сознания–Истины Непреходящим Светом осуществляется как размножение всех других существ, в которых он продолжает себя как растения — в своих ветвях и побегах (yó apśú ā śúcinā daíviyena ṛtāvājasra urviyā vibhāti | vayā íd anyā bhúvanāni asya prá jāyante vīrúdhāś ca prajābhiḥ) (II.35.8). Поскольку, как мы уже указывали, в форме Агни Апам Напата в Лоне Сознания–Истины в зародыше Матери порождает Себя Отец Отца (gárbhe mātúḥ pitúḥ pitāṛtāsya yónim ā) (VI.16.35), то РВ называет это лоно Агни в водах лоном Играющего Светом: abhīm ṛtāsya dohānā anūṣata yónau devāsya sādane páṭivṛtāḥ | apām upásthe víbhrto yád āvasad ádha svadhā adhayad yābhir íyate «дойные коровы закона возликовали ему навстречу, замкнутые в лоне бога, в сидении. Когда он пребывал в недрах (upásthe) вод, распределённый по разным местам, он сосал собственные силы, которыми он движется» (I.144.2). Там Агни помогают возрастить объединённые в брачную пару Небо–и–Земля: tuvām agne pitarór upástha ā «ты, о Агни, в лоне родителей (дв.число)» (I.31.9); yām

плотин, хотя и весьма усовершенствованной, что уже применялась в гористом Балучистане к северо-западу за столетия до этого, чтобы перекрыть ложбины в холмах и перехватить воду бурь с более возвышенных мест, не было. Дхолавира даже собирала дождевую воду, которая падала на цитадель, с помощью сложной сети водостоков... Ни один из этих водостоков не нёс сточные воды, только муссонные осадки» (Fagan B. Elixir: A Human History of Water. — L.–Berlin–NY–Sydney: Bloomsbury Publishing, 2011. — [Без ном. стр.] // [Электронный ресурс:] https://books.google.ru/books?id=ZotjXGnYgnwC&hl=ru&source=gbs_navlinks_s_).

³² Ср.: «Рождённый из вод ребёнок, jāniṣo apo naryaḥ [jāniṣo apó náriyaḥ sújātaḥ (РВ X.95.10). — А.С.]. Конечно, ... присутствует чёткий физиологический фактор, психоаналитики настаивали, что «вытащенный из вод» — это древний образ всего лишь обычного рождения человека. Трактовка Фрейдом и Отто Ранком этого мотива выдвигает [идею о том], что Саргон, Моисей или даже Папа Григорий Великий (в Gesta Romanorum), вытащенные из вод (как Карна в Мхбх.) — это просто рассказ о рождении, [где] воды являются утробными/маточными или находящимися внутри амниотического мешка» (Kosambi D.D. Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture. — Bombay: Popular Prakashan, 1962. — Р. 58–59.). Об эмбриогонической трактовке РВ см.: Семененко А.А. Ригведа: космогония, эмбриогония или психогония (Герменевтика текста Ригведасамхиты Ф.Б.Я. Кёйпера). — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа «Номос», 2009. — С. 172–186.

īṃ duvā sāvayasā saparyātaḥ samāné yónā mithunā sámokasā «тот, кого лелеют две одинаково сильные, пара, живущая вместе в общем лоне» (I.144.4); agním pitarór upásthe «Агни в лоне родителей» (I.146.1); sá yó vṛṣā ródasīyoḥ yónau «он, кто есть бык двух миров на месте своего рождения» (I.149.2); bhūriṃ duvé gárbham dadhāte | nityaṃ ná sūnūm pitarór upásthe dyāvā pṛthivī «двое получили обильного зародыша, словно родного сына в лоне родителей, о Небо и Земля» (I.185.2); «Агни в лоне родителей... на вершине неба, на пупе земли» agníḥ pitarór upásthe || várṣman divó ádhi nābhā pṛthivyāḥ (III.5.8); pitarór upásthe rodasī «в лоне родителей, о два мира» (III.26.9); agne jáyamānaḥ pitarór upásthe «о Агни, рождаясь в лоне родителей» (VI.7.5); vaiśvānaró váram ā ródasīyor āgnīḥ sasāda pitarór upástham «Вайшванара—Агни по выбору уселся в лоне двух миров, родителей» (VII.6.6); agnir ā ródasī vṛṣabhó goravīti | arāṃ upásthe mahiṣó vavardha «Агни громким рёвом, бык оглашает две половины мироздания. Бык возрос в лоне вод» (X.8.1). При этом **Небо—и—Земля становятся его двумя общими жёнами** (sapātnī) (III.6.4). Всё это происходит в океаническом сердце человека («один океан со многими рождениями проявляется из нашего сердца; он следует за выменем в лоне двоих затаившихся; соединились двое преданных закону, способных к превращениям; создав, они породили ребёнка и взращивали, две половины вселенной» ékaḥ samudró asmād dhr̥dó bhūrijanmā ví caṣṭe śiśakti ūdhar niṇiyór upástha || ṛtāyínī māyínī sām dadhāte mitvā śíśuṃ jajñatur vardhāyantī || ródasī) (X.5.1, 3–4), в **Лоне Адити, на высшем небосводе, в месте рождения Разума (Дакши) и мистического единства и союза Сущего и Не-сущего, Мужского и Женского Начал, представленного Агни как Перворожденным Сверхразума** (ásac ca sác ca paramé víoman dākṣasya jánmann áditer upásthe | agnir ha naḥ prathamajā ṛtasya pūrva áyuni vṛṣabhás ca dhenúḥ) (X.5.7).

Далее следует отметить, что в том же **Лоне Адити** (áditer upásthe) или **Лоне Вод** пребывает **Варуна** (váruṇo yónim áryam) (II.38.8) — ещё одна форма Агни (II.1.4; III.5.4; V.3.1; VI.3.1; VII.12.3; VII.88.2; X.8.5). Агни становится Варуной именно когда рождается (tuvám agne váruṇo jáyase yát) (V.3.1) и является Знатоком Рождений (agnir bhavati yát váruṇo jātāvedāḥ) (III.5.4). Как и Агни, отождествляемый во время пребывания в Лоне Вод с управляющим божеством третьего уровня Психокосма, т.е. Третьим—Тритой—Разумом (ní pastíyāsu tritá stabhūyān párivīto yónau sīdad antāḥ) (X.46.6), Варуна отождествляется с Тритой (VIII.41.6), именуемым Водяным (tritās āptiyāḥ) (I.105.9; VIII.12.16; VIII.47.13; VIII.47.14; VIII.47.15; X.8.8) и при этом находящимся на небе (tritó diví (V.9.5); tritó divāḥ (V.41.4)) со всеми

своими — минимум тремя (trīṇi tritáśya) (IX.102.3) — подуровнями—Тритами (diví tritéṣu) (VI.44.23). Именно Трита несёт Варуну в море (tritó bibharti váruṇaṃ samudré) (IX.95.4). Риши при отождествлении именно с Тритой славит зародыш прыскающего семенем быка Апам Напата (vṛṣṇo astoṣi bhūmīyáśya gárbhaṃ tritó nárātaṃ arāṃ) (V.41.10). С точки зрения учения Йоги естественно рассматривать Лоно Супраментальной Истины (ṛtáśya yóni) или четвёртого уровня Психокосма как находящееся в оболочке ментального сознания или третьего/небесного уровня (Триты Апты). Таким образом, водное лоно (yónim áruam) Агни, Варуны и Апам Напата вовсе не обозначает сгущений атмосферных вод с электрическими разрядами в физическом небе, хотя сам символ их используется для изложения тайного учения ригведийских риши. И действительно, РВ говорит о том, что воды несут силу воли, Красоту и Бессмертие (áprokrátuṃ sa bhadráṃ bibhr̥thámṛtaṃ sa) (X.30.12), и при этом Агни именуется Сознанием Вод (cítir arāṃ), растущим внутри растений, в детях и внутри зачавших (ví yó vīrútsu ródhan utá prajā utá prasūsv antāḥ) (I.67.9–10) и пребывающим в тайном месте в потоке Сверхразумной Истины (yá īm cikéta gúhā bhávantaṃ ā yāḥ sasāda dhārām ṛtáśya) (I.67.7). Получающие помощь из Лона Адити поэты освобождаются от петли привязанности к ограниченным формам существования³³ при помощи Варуны (ví asmát páśaṃ váruṇo mumocat | ávo vanvānā āditer upástḥad) (VII.88.7)

В этом же Лоне Вод рождается ещё один аспект Матери — несущая Играющих Светом, дающая жизнь всему живому и всепроникающая Речь: ahám mitráváruṇobhā bibharmi ahám indrāgnī ahám aśvínobhā || ahám sómam bibharmi ahám tváṣṭāram utá pūśāṇam bhāgam || máyā só ānnam atti yó vipáśyati yāḥ prāṇiti yá īm śṛṇóti uktám | amantávo mām tá úpa kṣiyanti || ahám dyāvāpr̥thivī ā viveśa || máma yónir apsú antāḥ samudré | táto ví tiṣṭhe bhúvanānu víśvā || ahám evá vāta iva prá vāmi ārabhamāṇā bhúvanāni víśvā «Я несу обоих: Митру и Варуну, Я — Индру и Агни, Я — обоих Ашвинов. Я несу Сому, Я — Тваштара, а также Пушана, Бхагу. Благодаря Мне ест пищу тот, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное. Не отдавая себе отчёта, они живут Мною. Я пропитала небо и землю. Моё лоно в водах, в океане. Оттуда расхожусь Я по всем существам. Я ведь вею, как ветер[–Вата], охватывая все миры» (X.125.1–2, 4 и 6–8).³⁴ Напомним, что Вата является одной из форм

³³ См.: Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 289, 392–393.

³⁴ «Она — Шабдабрахман позднейшей эпохи, наполняющий всю вселенную и сопровождающий всех богов... Здесь концепция Вак, отождествляемой со вселенской душой, вызывает в памяти более позднюю идею Шивы (ж.р.), являющейся неотъемлемой половиной Шивы (м.р.)... Она воспринимается как реальная сила, управляющий женский принцип в схеме творения и никакое деяние Бога не может быть исполнено без

Агни (II.1.6; III.29.11), другими аспектами которого выступают Бхага (VI.13.2), Варуна (II.1.4; III.5.4; V.3.1; VI.3.1; VII.12.3; VII.88.2; X.8.5), Индра (II.1.3; V.3.1; VII.6.1—5), Митра (I.58.6; II.1.4; III.5.3, 4 (— 4 раза), 9; V.3.1, 2; VI.15.2; VII.9.3; VII.12.3), Пушан (II.1.6), Сома (IX.5.1—2; IX.66.19—21; IX.67.23, 24 и 26) и Тваштар (II.1.5; VIII.102.8).

Медовая речь **Агни** (agnír mādhuvacā) (III.6.5; IV.6.5; VII.7.4) истинна (satyavācam (III.26.9), satyavācam agním (VII.2.3)) и без обмана (ádroghavācam) (VI.5.1). Он владеет пребывающей на небе речью (agním dyukśavacasam) (VI.15.4), **создаёт разумом блистательную речь** (ágne tuvām śukráśya vācaso manótā) (II.9.4), **порождает и приводит речь в движение** (íyarti vācam janáyan) (IV.21.5) и наделяет поэтов совершенной речью (suvācam bhāgām yaśāsam kṛdhī naḥ) (III.1.19). Безобманной речью он даёт им тысячное, т.е. гностическое, истинное богатство (tuvām dehi sahasríṇaṃ rayīm no adroghéna vācasā satyām agne (III.14.6). Истинной (dyāṁvā kṣāmā satyavācā) (X.12.1) и медовой является и речь Отца–Неба и Матери–Земли (dyāṁvā pṛthivī pitā mātā mādhuvacāḥ) (V.43.2), безобманной (ádroghavācam) — речь Индры (VI.22.2), дающего сладость речи (índra dhehi svādmānaṃ vācāḥ) (II.21.6). Сверкающую речь вкладывает в уста поэта Брихаспати (dádhāmi te dyumátīm vācam āsán || asmé dhehi dyumátīm vācam āsán bṛhaspate || bṛhaspátir vācam asmā ayachat) (X.98.2—3 и 7). Играющая Светом речь Ашвинов пробуждает поэта (ábhutsi u grá deviyā sākām vācāhām aśvínoḥ) (VIII.9.16) духовно. Сладостью речи именуется Сома (vacanāśya mādhuvaḥ) (VI.39.1). Силы Света в целом описываются как колесничие тел и речи ума поэтов (yūyām hí ṣṭhā rathíyo nas tanūnām yūyām dáksasya vācaso babhūvá) (VI.51.6).

Сияющие Силы–Существа порождают Играющую Светом Речь как доящуюся дойную корову (vāg ūrjaṃ duduhe páyāmsi || devīm vācam ajanayanta devās | sá no ísam ūrjaṃ dúhānā dhenúr vāg) (VIII.100.10–11) — царицу Резвящихся–в–Свете (rāṣṭrī devānām) (VIII.100.10). Эта пришедшая от Них Играющая Светом корова (devīm devébhyaḥ pári eyúṣīm gām) (VIII.101.16) характеризуется как корова–Адити (gām áditim) (VIII.101.15) (см. ниже), знающая речи и приводящая речь в движение (vacovídam vācam udīráyantīm) (VIII.101.16). **Речь становится любовницей избранного ею поэта**: utá tvaḥ páśyan ná dadarśa vācam utá tvaḥ śṛṇván ná śṛṇoti enām | utó tuvasmai tanúvam ví sasre jāyéva pátya uśatí suvāsāḥ «Кто-то, глядя, не увидел Речь, кто-то, слушая, не слышит Её. А кому-то Она отдала тело, как страстная нарядная жена — мужу» (X.71.4). Поэт оказывается провидцем благодаря Речи (sá ṣṣir

его врождённо супружеской Шакти» (Upadhyaya B.S. Women in Rgveda. — 2nd ed. — Benares: Nand Kishore & Bros., 1941. — P. 22.).

vacasyáyā) (IV.36.6). Кого Она полюбит, того наполняет ужасающей энергией, делает брахманом, видящим и совершенномудрым (yám kāmáye tám-tam ugrám kṛṇomi tám brahmāṇaṁ tám ṣṣim tám sumedhām) (X.125.5).

Она описывается как Играющая Светом (devīm) сила видения (dhiyāḥ) и Великая (mahī) и Огромная (bṛhatīm) Дойная (dhenóḥ) Корова (gauḥ), доящаяся тысячью струй (sahásradhārā) молока (páyasā): índrā yuvám varuṇā bhūtám asyā dhiyāḥ pretārā vṛṣabhéva dhenóḥ | sá no duhīyad yávaseva gatvī sahásradhārā páyasā mahī gauḥ «О Индра и Варуна, станьте вы любовниками этой молитвы, словно два быка — у коровы! Пусть она доится для нас, словно пошла она на пастбище, великая корова с тысячью струй молока!» (IV.41.5); ā tát ta indra āyávaḥ pananta abhí | sakṛśúvaṁ yé puruputrām mahīm sahásradhārām bṛhatīm dúdukṣaṇ «Этим у тебя, о Индра, восхищаются Аю, которые хотят подоить телящуюся сразу великую, приносящую многих сыновей, струящуюся в тысячу потоков, высокую» (X.74.4); ā vo dhīyaṁ yajñíyām varta ūtāye dévā devīm yajatām yajñíyām ihá | sá no duhīyad yávaseva gatvī sahásradhārā páyasā mahī gauḥ «Я привлекаю вашу силу видения, связанную с жертвой, для помощи, о боги, божественную, достойную жертв, связанную с жертвой, сюда! Пусть она доится для нас, словно великая корова тысячеструйная молоком, когда она отправилась на пастбище!» (X.101.9); asmábhyaṁ sú tuvám indra tám śikṣa yá dóhate práti váraṁ jaritré | áchidraūdhnī rīpáyad yáthā naḥ sahásradhārā páyasā mahī gauḥ «Нам, о Индра, постарайся ты хорошенько подарить такую, которая доилась бы для певца по желанию, чтобы она со здоровым выменем набухала для нас, великая корова с молоком в тысячу потоков!» (X.133.7)

В другом месте Речь, которую нельзя уби(ва)ть (aghniye; ср.: mā gām áditim vadhiṣṭa «Не убивайте корову—Адити!» (VIII.101.15)), описывается как корова—гаури, порождающая те самые воды, из которых возникает (см. выше): sūyavasād bhágavatī hí bhūyá || addhí tṛṇam aghniye víśvadānīm píba śuddhām udakām ācārantī || gauṛīr mimāya salilāni tákṣatī ékapadī dvipadī sá cātuṣpadī | aṣṭāpadī návapadī babhūvúṣī sahásrākṣarā paramé víoman || tásyāḥ samudrá ádhi ví kṣaranti téna jīvanti pradīśaś cātasraḥ | tátaḥ kṣarati akṣāraṁ tát víśvam úpa jīvati «Да будешь ты счастлива, пасясь на тучном пастбище! Ешь траву постоянно, о невредимая! Пей чистую воду, приходя! Буйволица (gauṛīr) замычала, создавая потоки воды, став одноногой, двуногой, четырёхногой, восьминогой, девятиногой, тысячесложной на высшем небе. Из неё моря вытекают. Этим живут четыре стороны света. Оттуда вытекает непреходящее. Им живет всё» (I.164.40–42). Как отмечает Т.Я. Елизаренкова, выражение «вытекает непреходящее» (kṣarati akṣāraṁ) — это «звукопись,

содержащая намек на слово «слог» (akṣára-)).³⁵ Именно на этом слоге (akṣāre) гимна—луча (ṛsó) на высшем небе восседают все Играющие Светом (ṛsó akṣāre paramé víoman yásmín devā́ ádhi víśve niṣedúḥ) (I.164.39) (см. выше X.125.1–2). Как дополняет П.А. Гринцер, «слова «одноногая» (ekapadī), «двуногая» (dvīpadī) и т.д. используют корень pad, означающий одновременно и «ногу», и «стих», а «тысячесложная» (sahasrākṣarā) — указывает прямо на свойство речи... Сама «Ригведа» эксплицирует эту связь понятий, утверждая: «Великое слово зародилось в следе коровы (mahad vi jāñe akṣaram pade goḥ)» (III. 55. 1). При этом akṣára — «слово», «слог» (букв. «непреходящее») — в своем фоническом варианте áksarā значит и «слово», «слог», и «корова», а pada — «нога», «след ноги», «знак» — приобретает со временем смысл «слово», «стих»».³⁶

Этим же Слогом–Непреходящим измеряются семь голосов (akṣāreṇa mimate saptá vāñīḥ) (I.164.24), происходящих из одного лона — речь идёт всё о том же Лоне Вод = Лоне Речи = Лоне Жира = Лоне Супраментальной Истины–Сознания — и порождающих Агни: ávindann apsú antár devāso agnīm apási svásṛṇām || ávardhayan subhágam saptá yahvīḥ || śócīr vásānaḥ pári áyur apām || vavrājā sīm divó yahvīr | sánā átra yuvatáyah sáyonīr ékam gárbham dadhire saptá vāñīḥ || stīrṇā asya samháto víśvárūpā ghr̥tasya yónau || divó yahvībhir ná gūhā babhūva || uraú mahām anibādhé vavardha ápo agnīm yaśasaḥ sám hí pūrvīḥ | ṛtasya yónāv aśayad jāmīnām agnīr apási svásṛṇām || apām gárbho agnīḥ || apām gárbham «Боги нашли Агни в водах (apsú antár), во время деятельности сестер (apási svásṛṇām). Семь юниц усилили счастливого. Одеваясь в пламя, жизненную силу вод (apām), он вошел в тех, в юниц неба. Тут древние юные, происходящие из одного лона, восприняли одного зародыша, семь голосов. Расправились его скованные разноцветные в лоне жира. От юниц неба он не скрывался. Великий вырос в широкой нестеснённости: ведь славные обильные воды (ápo) вместе. В лоне закона отдыхал Агни во время деятельности сестер (apási svásṛṇām), Агни, зародыш вод (apām gárbho)... зародыша вод (apām gárbham)...» (III.1.3–7, 9 и 11–13). Желая семь рыжих сестёр (saptá svásṛṇ áruṣīr vāvasānó) (X.5.5), он ложится на эти семь Играющих Светом вод (saptápo devīḥ) (X.104.8) или семь юных потоков (sṛavātaḥ saptá yahvīḥ) (I.71.7) или семь вод–рек–матерей (sínḍhubhiḥ saptámātr̥bhis (I.34.8); ápo mātáraḥ saptá sínḍhavaḥ (VIII.96.1)) или семиждыблагодатных матерей (ā śaye saptáśivāsu mātṛṣu) (I.141.2) (см. далее),

³⁵ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 648.

³⁶ Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы» // Российский государственный гуманитарный университет. Чтения по истории и теории культуры. — Вып. 22. — М.: РГГУ, 1998. — С. 23 и 19.

входит в них и чистым и невредимым широко разрастается в разные стороны (ád ín mātṛ áviśad yāsu á śúcir áhiṃsyamāna urviyā ví vāvṛdhe) (I.141.5).

Здесь следует обратить внимание на то, что само название вод (ap) созвучно слову «работа/деятельность» (apas).³⁷ Авторы РВ играют на этом при описании рождения Агни (см. выше: apsú antár... apási svásṛṇām... apām... ápo... apási svásṛṇām... apām gárbho... apām gárbham) (III.1.3, 5 и 11–13). В другом гимне Агни, именуемый зародышем Творца–Тваштара (tváṣtur gárbham) (I.95.2) и имеющий одно из своих рождений в водах (jānā asya... apsú) (I.95.3), описывается в тех же выражениях, что и его форма (I.143.1; III.9.1; X.8.5) — Отпрыск Вод (Апам Напат): gárbho apásām upásthān mahān kavír nís carati svadhāvān || āviṣṭiyo vardhate cānur āsu jihmānām ūrdhvāḥ svāyaśā upásthe | ubhé tváṣtur bibhyatur jāyamānāt «Из лона этих деятельных (apásām) выходит Отпрыск, великий поэт, следующий своему обычаю. Видимым милый растёт в них, прямой в лоне лежащих наискось (jihmānām ūrdhvāḥ upásthe), обладающий собственным блеском. Обе половины вселенной боятся рождающегося от Тваштара» (I.95.4–5). Ср.: apām nāpād á hí ásthād upástham jihmānām ūrdhvó «ведь Апам Напат взошёл на лоно текущих под уклон, стоящий прямо» (II.35.9). По мнению М. Монье-Уильямса, apásām в I.95.4 может быть переведено как «водных» (watery).³⁸

Великий водопад шумящих потоков (kṣódo máhi nadínām) несёт волну (ūrmím) деятельных (apásah) вод (apām) (VI.17.12). Сарасвати именуется самой деятельной из деятельных (apásām apástamā sárasvatī) (VI.61.13), как Синдху (sindhur apásām apástamā) (X.75.7) и Тваштар (tváṣṭā apásām apástamo) (X.53.9). Совершеннодействующими называются Бхарати, Ида и Сарасвати (bhāratī īlā sárasvatī suápasah) (X.110.8). Митра–Варуна дают деятельный разум (mitrávaruṇā dáksam dadhāte apásam) (I.2.9). Самым деятельным из деятельных Играющих Светом называется породивший два мира (ayām devānām apásām apástamo yó jajāna ródasī) (I.160.4). Родитель–создатель Индры — лучший творец–Небо (te janitā manyata dyaúr indrasya kartā suapastamo bhūt) (IV.17.4). За новорожденным Индрой ухаживают, качая его, деятельные няньки (īnkhāyantīr apasyúva índram jātām upāsate) (X.153.1). Сам Индра именуется мужественным делами (náriyāpasam) (VIII.93.1) и прекрасно действующим сыном силы (suapasyāmānaḥ sūnúr śávasā) (I.62.9; см. также X.113.4: ástabhnān suapasyáya «он искусно укрепил») и его мощь–ваджра — самая прекраснодействующая (vájram suápastamaḥ) (I.61.6). Он от

³⁷ Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997. — P. 47. Col. 3. Благодарю за консультацию И.А. Тонояна-Беляева (СПб).

³⁸ Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997. — P. 53. Col. 1.

века совершает свой труд для поэтов (indrāya yó naḥ pradīvo āpas káḥ) (VI.23.5). Самый деятельный Агни (agnír apástamaḥ) (X.115.2) прекрасно действует (suapasyáte) (X.11.6). Зори–Ушас поют, как занятые делами женщины (uṣáso || ārcanti nārīr apáso ná) (I.92.2–3).

Поэты описываются как деятельные мудрецы (kaváyo apáso manīṣīṇaḥ) (IX.72.6), как наделённые прозрением–видением и имеющие совершенные прозрения–видения деятельные–мастера (dhīrāsaḥ kaváya || suādhiyo dhīrā apáso) (III.8.4–5) и исполнители прекрасной деятельности (suapasyáyā kavīḥ) (III.3.11). Поэтому неудивительно, что производимый с её помощью труд обозначает поэтическое творчество: tatām me āpas tād u tāyate pūnaḥ svādiṣṭhā dhītír ucāthāya śasyate | ayām samudrá ihā «Соткан мой труд (āpas), и снова ткётся всё он же — сладчайшая поэзия (dhītír) произносится, чтобы стать гимном, этот океан здесь» (I.110.1); mā tántuś chedi váyato dhíyam me mā mātrā śārī apásaḥ purá rtóḥ «Да не порвётся нить у меня, тянущего произведение (dhíyam)! Да не сломается прежде времени мерка умельца (apásaḥ)!» (II.28.5); ákarma te suápaso abhūma || etá te agna ucāthāni ávocāma «Мы для тебя трудились, мы были хорошими работниками (suápaso). Эти речи, о Агни, для тебя мы произнесли» (IV.2.19–20); ná ghem anyád ā rapana vājrinna apáso náviṣṭau távéd u stómaṁ ciketa «Ничего другого я не ставил высоко, о громовежец, при создании нового произведения (apáso). Только тебе я замышлял хвалу» (VIII.2.17); ví tanvāthe dhíyo vástrāpāseva «вы натягиваете поэтические мысли, как два мастера — одеяния» (X.106.1).

Измеряемые Слогом–Непреходящим семь голосов (akṣāreṇa mimate sapta vāñīḥ) (I.164.24) **являются голосами Семи Риши** (vāñīr ṣṣṇām sapta) (IX.103.3) **или поющих семиголовый гимн–луч** (arkām saptaśīrṣāṇam) (VIII.51.4) **семи семиротых** (saptaāsyebhir ṣkvabhiḥ) (IX.111.1) **Певцов** (sapta rebhā) (X.71.3). Это — Семеро трепещущих от вдохновения (ṣṣayaḥ sapta víprāḥ) (IX.92.2) Риши (sapta ṣṣayo) (IV.42.8), усевшихся для аскетической практики (saptarṣāyas tāpase yé niṣedúḥ) (X.109.4) и наделённых силой прозрения–видения (dhīrā sapta) (X.114.7). **Они своими видениями–прозрениями** (ṣṣṇām sapta dhītībhiḥ) (IX.62.17) **преобразуют находящееся над ними и пребывающее по ту сторону неба и земли и Играющих Светом Владык Дыхания Жизни в виде воспринятого водами Первого Зародыша** (paró divá pará enā prṭhivyā paró devébhīr āsurair yád āsti | kām svid gārbham prathamām dadhra āpo || tám id gārbham prathamām dadhra āpo) (X.82.5–6) **Единое** (saptarṣīn pará ékam) (X.82.2) **в гигантскую порождённую Супраментальным Сознанием–Истиной семиголовую Мысль–Психокосм** (dhíyam saptaśīrṣṇīm ṛtāprajātām bṛhatīm) (X.67.1) **и потом в Семь**

Видений–Прозрений (saptá dhītáyah (IX.8.4; IX.15.8); saptá dhītíbhīr (IX.9.4)). Знающие Сверхразумную Истину, они спустили силами видения–прозрения с неба эти семь юных (suādhīyo divá ā saptá yahvī ṛtajñā) (I.72.8). Ими как лучами–вожжами эти Семеро Играющих Светом Риши–Провидцев как колесничие правят всем мирозданием (ṣṣayah saptá daíviyāḥ dhīrā anvālebhīre rathīyo ná raśmīn) (X.130.7). Так эти семь наделённых экстатическим созанием полужародышей, резко выделяющиеся во всём силами прозрения–видения и умом, по приказу Вишну распределяют Семя Бытия (saptārdhagarbhā bhūvanasya réto viṣṇos tiṣṭhanti pradīśā vídharmaṇi | té dhītíbhīr mānasā té vipaścītaḥ paribhūvaḥ pári bhavanti víśvátaḥ) (I.164.36). **Таким образом они порождают семь миров Психокосма для ходьбы Вишну через семь частей Притхиви** (viṣṇur vicakramé pṛthivyāḥ saptá dhāmabhiḥ) (I.22.16). Последняя обозначает здесь не Мать–Землю (mātā pṛthivī (V.42.16; V.43.15), pṛthivīm mātāram (VI.72.2; X.62.3), mātāram pṛthivīm (VIII.103.2), mātāram bhūmim pṛthivīm (X.18.10), pṛthivi mātā bhūma (X.18.11)) в противопоставлении Отцу–Небу (mātā pṛthivī pitā diyaúḥ (I.89.4); dyaúr pitā mātā pṛthivī (I.164.33), divé pṛthivyā pitā mātā (I.185.10), dyāvāpṛthivī pítar mātā (I.185.11), dyaúr pitā pṛthivī mātā (I.191.6), dyāvā pṛthivī pitā mātā (V.43.2), díyaus pítah pṛthivi mātā (VI.51.5), dyaús ca pṛthivī pitā mātā (VI.70.6)) специфически, а их единство (dyāvākṣāmā pṛthivī (I.102.2; III.8.8), dyāvābhūmī pṛthivīm (X.65.4)) **или Обширное Бытие вообще** (pṛthivyā bhūvanasya) (I.143.4) — **т.е. Широкою**³⁹ (ср. обыгрывание: pṛthivī... pṛthú (VII.36.1)) **Мать Адити** (pṛthivī mātā áditir) (I.72.9). Ср.: áditir dyaúr áditir antárikṣam áditir mātā sá pitā sá putráḥ | víśve devā áditih páñca jánā áditir jātām áditir jánitvam «Адити — небо, Адити — воздушное пространство, Адити — Мать, она — Отец, она — Сын. Все-Боги — Адити, Адити — пять родов, Адити — то, что рождено, Адити — то, что должно родиться» (I.89.10). Не случайно поэтому у Неба–и–Земли единое сознание (dyāvāpṛthivī sáquetasā) (X.113.1). Адити порождает из своего тела восемь сыновей, но только с семьёй присоединяется к Играющим Светом — к Первому Поколению — а Мартанду (Мёртвое Птичье Яйцо) отбрасывает прочь и приводит к потомству и к смерти (aṣṭáu putráso áditer yé jātās tanúvas pári | devāṁ úpa praít saptábhiḥ párā mārtaṇḍám āsiyat || saptábhiḥ putraír áditir úpa praít pūrvīyām yugām | prajāyai mṛtyāve tuvat púnar mārtaṇḍám ābharat) (X.72.8–9).⁴⁰ В другом месте уточняется, что есть семь миров с

³⁹ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 602.

⁴⁰ См.: «У космической Адити восемь сыновей, рожденных из её тела; с семерыми она движется к богам, но восьмой, Мартанда, — сын земного творения, которого она отвергает; с семерыми она движется к высшей жизни, к изначальному веку богов, а Мартанда должен быть извлечён из Несознания, в которое был низвергнут, дабы мог он управлять рождением и кончиной смертных. Этот Мартанда, или восьмой Сурья, чёрный или тёмный по цвету, и есть утраченное или спрятанное солнце. Титаны похитили его и сокрыли у

разными Сурьями, семь жертвующих в соответствии с сезонами Истины возливающих–призывающих и семь Играющих Светом Детей Адити (saptá díso nānāsūryāḥ saptá hótāra ṛtvījaḥ devā ādityā yé saptá) (IX.114.3). Всё это — разные способы описания семичастного Психокосма (см. выше).

Именно зародыш вод–энергий Агни (agnír apām gárbho) (III.5.3) **хранит семиглавый Психокосм** (pāti saptásīrṣāṇam agnīḥ) (III.5.5). **Поэтому у него — те же семь лучей–поводьев** (saptáraśmīm agnīm) (I.146.1), **с помощью которых он управляет жертвоприношением** (ā yásmin saptá raśmāyas tatā yajñāsyā netāri) (II.5.2), **а также семь языков=жертвенных ложек** (saptá juhúvo agnīm) (I.58.7) (как указывает Т.Я. Елизаренкова, «Гельднер отмечает здесь игру двумя значениями слова juhū- «язык» и «жертвенная ложка»»⁴¹). И у возниц **Агни** — семь языков (agne te váhnaṇaḥ saptájihvāḥ) (III.6.2). Он помазан семерыми совершающими жертвенный призыв–возлияние (saptá hótāras) (VIII.60.16) как лучистое интуитивное сознание жертвоприношений–путешествий (sá ketúr adhvarāṇām agnír añjānāḥ saptá hótṛbhir) (III.10.4) и сверкал и пылал издревле в их окружении **в Лоне Матери** (prá saptáhotā sanakād arocata mātúr upásthe yád ásocad) (III.29.14). **Он лучше всех проводит жертву этими семью мирами** (yájiṣṭham saptá dhāmabhiḥ) (IV.7.5) **в Лоне Матери** (dāme-dame saptá rátnā dádhāno agnír hótā ní śasādā yájīyān || agnír hótā ní asīdad yájīyān upásthe mātūḥ) (V.1.5–6). В этом Лоне Матери он проявляется после проникновения с помощью жертв и распознавания в укрытую различными состояниями–оболочками твёрдую крепость (abhy āvasthāḥ prá jāyante prá vavrér vavrís ciketa upásthe mātúr ví caṣṭe || juhuré ví citáyanto ā dṛḷhām púram vivīśuḥ) (V.19.1–2) как интуитивное лучистое сознание существ (agne ketúr viśām asi upasthasát) (X.156.5).

Те же семь лучей–поводьев — у Индры (saptáraśmir) (II.12.12), он также запрягает колесницу с ними (ayām rátham ayunak saptáraśmīm) (VI.44.24). Те же семь лучей–поводьев — у Сурьи (sūryasya saptá raśmībhiḥ) (VIII.72.16), которого везут семь буланных кобылиц или коней (saptá tvā harīto ráthe váhanti

себя в пещере тьмы, откуда боги и провидцы должны силой жертвоприношения освободить его на свет и свободу. На языке менее символичном это значит, что жизнью смертного управляет подавленная, скрытая, завуалированная Истина; точно так же, как Агни, божественная провидческая воля, сначала трудится на земле сокрытый или окутанный дымом человеческой страсти и самоволия, так и Сурья, божественное Знание, сокрытый и недоступный лежит в ночи и тьме, окутанный и скованный неведением и заблуждением обычного людского бытия. Провидцы силой истины в своих мыслях находят это Солнце, сокрытое во мгле, они освобождают это знание, эту силу нераздельного и всеохватывающего видения, это око богов, потаённое в нашем подсознании; они выпускают на волю его сияния, они сотворяют божественную Зарю» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 367–368.). Ср.: ávindad divó níhitam gúhā nidhīm vér ná gárbham párivītam áśmanī | ananté antár áśmanī «Он нашёл спрятанный втайне клад неба, как зародыш птицы, замурованный в скале, внутри, в Бесконечной Скале» (I.130.3).

⁴¹ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 579.

sūriya || áyukta saptá súro ráthasya naptíyaḥ | tábhir yāti (I.50.8); táṃ sūriyaṃ harítaḥ saptá yahvī vahanti (IV.13.3); á sūriyo yātu saptáśvaḥ (V.45.9); áyukta saptá harítaḥ yā īm váhanti sūriyaṃ (VII.60.3); saptá svásāraḥ sūriyaṃ váhanti haríto ráthe (VII.66.15)). Те же семь лучей–поводьев — у семиротого (bṛhaspátīḥ saptásiyas saptáraśmir) (IV.50.4) обладателя семи коров, Истины–Мысли и совершенной мудрости Брихаспати (saptágum ṛtádhitīm sumedhām bṛhaspátīm) (X.47.6). Варуне присуща семиричность (váruṇasya sáptiyaṃ) (VIII.41.4).

Также следует отметить, что в тех же самых околоплодных водах Лона Супраментального Сознания (ṛtásya yóni) внутри Лона Разума (yónim áryam, tritás āptiyāḥ) происходит ещё одно таинство Священного Соития — на этот раз Сомы забавляется и возбуждается с водами как юный муж с прекрасными девицами (yābhiḥ sómo módate hárṣate sa kalyāñbhir yuvatibhir ná máryaḥ | tá apó) (X.30.5) и они, жаждущие его девицы, покоряются ему, жаждущему их юноше (evéd yūne yuvatáyo namanta yád īm uśānn uśatīr éti ácha) (X.30.6). И опять перед нами смелое и откровенное использование сексуальной символики для описания глубочайшей духовной мистерии, поскольку в том же стихе добавляется, что Светоносные Воды едины ментально и сознательно с Дхишаной (sām jānate mānasā sām cikitre dhiṣāṇāpaś ca devīḥ) (X.30.6). В другом месте утверждается, что воды и Дхишана добиваются между собою Митры (āpaś ca mitrām dhiṣāṇā ca sādhan) (I.96.1) или Сознания–Гармонии.⁴²

Образ Дхишаны (dhiṣāṇā) в РВ совершенно недооценён. Она — одна из Жён Играющих Светом (pátnīr devānām (I.22.9), gnā (I.22.10)) или великих Светоносных Жён Повелителей Мужских Сил (devīr mahāḥ ṇpátnīḥ) (I.22.11). Дхишана — это Разум–Вдохновение Индры (dhiṣāṇā yát ta ānajé | tám índram) (I.102.2). Именно Великое Вдохновение–Дхишана ставит Индру (mahī yádi dhiṣāṇā dhāt | índrāya) (III.31.13) для захвата (índram evá dhiṣāṇā sātāye dhād) (VI.19.2). Именно когда Великое Вдохновение–Дхишана (mahī dhiṣāṇā) (X.96.10) возбуждает Индру, этот Проламыватель Крепости⁴³ убивает Вритр (tvā dhiṣāṇā titviṣe mahī ádhā vṛtrāṇi jighnase puraṃdara) (I.102.7). Именно Дхишана–Вдохновение заостряет огромную/обширную суть Индры, его пыл, волю и Мощь–Ваджру (táva tyád indriyām bṛhāt táva śúṣmam utá krátum | vājraṃ śísāti dhiṣāṇā) (VIII.15.7). В Лоне Вдохновения–Дхишаны (dhiṣāṇāya

⁴² См.: Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 55, 74, 285, 289, 357, 367, 380, 386, 397–401.

⁴³ Бессознательного: ádhā hí káviyā yuvám dākṣasya pūrbhīr adbhutā | ní ketúnā jānānām cikéthe pūṭadakṣasā «а ведь вы, о удивительные, сквозь твердыни разума (dākṣasya pūrbhīr) благодаря озарению людей воспринимаете поэтические озарения, о вы, с чистым разумом» (V.66.4).

upásthē) Индра и Агни функционируют как давящие камни, которыми и для которых Светоносное Вдохновение–Дхишана охотно выжимает Сому (indrāgnībhyām tā hí ádrī dhiṣāṇāyā upásthē || yuvābhyām devī dhiṣāṇā mādāya indrāgnī sómam uśatī sunoti) (I.109.3–4). Понятно, что и в этом случае все участники действия могут трактоваться только духовно-символически — **в Лоне Озарённого Вдохновения (dhiṣāṇāyā upásthē) Пламя Воли (Агни) и Светоносный Разум (Индра) порождают Сознание–Блаженство (Сому).** Это Вдохновение производится как очищенное масло для жертвоприношения (ghṛtām ná pūtām) при мысленном создании Агни в человеке как умственном существе (Манусе) (dhiṣāṇām ghṛtām ná pūtām agnāye janāmasi | hótāram mānuṣaś dhiyā rátham ná kúlīśaḥ sám ṇvati) (III.2.1), при этом Агни порождают волей разума и энергиями сознания Играющие Светом (krátvā dākṣasya devāso agnīm janayanta cítibhiḥ) (III.2.3). Оно же охватывает и рождает духовно автора гимна, чтобы он восхвалял Индру до решающего дня, когда тот спасёт его от узости сознания (vivēṣa yān mā dhiṣāṇā jajāna stāvai purā pāriyād indram āhnaḥ | āmhaso yātra pīpārad yāthā no) (III.32.14). Именно Светоносная Дхишана–Вдохновение (dhiṣāṇā devī) (IV.34.1) наделяет поэта энергией (vibhaktā bhāgām dhiṣāṇeva vājam) (III.49.4). Именно Сияющее Вдохновение–Дхишана ставит для богатства и Ваю (rāyē devī dhiṣāṇā dhāti devām vāyūm) (VII.90.3) или Прану, Дыхание Жизни (prāṇād vāyūr ajāyata) (X.90.13). Речь идёт о рождаемом Дхишаной–Вдохновением духовном богатстве (rāyó jānitṛīm dhiṣāṇām) (X.35.7).

Именно **Вдохновение–Дхишана раздваивается на два сияющих мира Неба–и–Земли** (dyāvāpṛthivī rodasī dhiṣāṇe (VI.50.3); rodasī dhiṣāṇe (VI.8.3; VI.70.3)) **или Отца и Мать**, выглядящих как две самые дерзкие красавицы (mahínī pitā mātā ca | sudhīṣṭame varuṣīye ná ródasī) (I.160.2). Как и в других случаях с описаниями Дьяуса–и–Притхиви (см. выше), авторы гимнов свободно меняют их половую принадлежность, что в очередной раз указывает на её условность при описании Психокосма. Тем не менее **культ Матери в облике Дхишаны, разделяющейся на два полярных мира Неба–и–Земли для продолжения процесса творения, очевиден.** Разделившись надвое, Вдохновения–Дхишаны порождают внутри себя Индру как брызжущего семенем быка и самодержца (tām hí svarājām vṛṣabhām dhiṣāṇe niṣṭatakṣātuḥ) (VIII.61.2) и как молот для убийства Вритр (indaram yām dhiṣāṇe ghanām vṛtrāṇām janāyanta) (III.49.1). Он же раздвигает их в разные стороны (samīcīné dhiṣāṇe ví ṣkabhāyati) (X.44.8), растёт между двух миров (sadyovīdham vibhūvam ródasīyoḥ) (III.31.13) и движется между ними как чистый Играющий Светом Сурья (té hí dyāvāpṛthivī | dhiṣāṇe antār

īyate devó devī sūriyaḥ śuciḥ) (I.160.1). Напомним, что Сурья является формой Индры (IV.26.1; IV.31.14–15; VIII.93.4). Но и Сурья, и Индра, в свою очередь, — аспекты **Агни, который входит к двум мирам как муж к единственной жене** (ékām iva ródasī ā viveśa) (III.7.1) **или как муж двух жён** (diyaús ca tvā pṛthivī ní hótāraṃ sādāyante || mahān sadhāsthe dhruvá ā nīṣatto antár dyāvā sapátnī) (III.6.3–4). **Он возбуждает их, как любовник — лоно** (úd īraya pitārā jārā ā bhāgam) (X.11.6).

Таким образом, **одной из важнейших ипостасей Матери в РВ является Дхишана, Лono Матери (mātúr yónā) с проявленным им Лоном Истины–Сознания (ṛtásya yóni) при этом представлено Лоном Вдохновения–Дхишаны (dhiśāṇāyā upásthe (I.109.3–4); imām ca yónim yás ca pūrvaḥ | samānām yónim || dhiśāṇāyā upástthāt (X.17.11–12)), и поклонение последней пронизывает все хронологические слои памятника, сохраняя внутреннее единство и непреходящую первостепенную значимость по отношению к почитанию образов Отца — Агни, Ваю, Сурьи и особенно Индры.**

Лono Сверхразумной Истины, как мы увидели, является (золотым) лоном Сомы–Блаженства (Ананды⁴⁴), где оно осаждается (sómo ṛtásya yónim āśadam (III.62.13); soma ṛtásya yónim āśadam (IX.8.3); pávamānāḥ yónāḥ ṛtásya sīdata (IX.13.9); yónāḥ ṛtásya sīdata (IX.39.6); índavaḥ ágmān ṛtásya yónim ā (IX.64.17); ā yónim hiraṇyáyam ṛtásya sídati (IX.64.20)) после очищения (indo pávasva ṛtásya yónim āśadam (IX.64.22); punānāḥ soma ā yónim ṛtásya sīdasi (IX.107.4)) в цедилке мышления поэтов (índuḥ pavīṣṭa kavīnām matí sṛjád || ūrmír yás te pavitra ā pariákṣarat | sídann ṛtásya yónim ā) (IX.64.10–11).

Такая интерпретация подтверждается и следующим дважды повторяемым призывом к Соме–Блаженству: ā pavasva madintama pavitraṃ dhārayā | arkásya yónim āśadam «очищайся, о самый пьянящий, при[тека]я потоком в цедилку, чтобы сесть на лono гимна–луча» (IX.25.6=IX.50.4).

Мистический брак поэта с Сурьей (ж.р.) происходит в Лоне Сознания–Истины: ṛtásya yónau sukṛtásya loké áriṣṭāṃ tvā sahā pátyā dadhāmi

⁴⁴ См.: sómenānandām janáyann «с помощью Сомы [буквально: «Сомой». — А.С.] порождая блаженство» (IX.113.6).

«в лоне закона, в мире благого деяния я утверждаю тебя, невредимую, с супругом» (X.85.24).⁴⁵

Лоно Супраментальной Истины (ṛtásya yónā) является только одним, хотя и первым/высшим, местом рождения/проявления (sá jāyata prathamāḥ, paramé jānman) Агни: vidhēma te paramé jānman agne vidhēma stómair āvare sadhásthe | yásmād yóner udārithā yáje tám prá tvé havīm̐si juhure sámiddhe «Мы хотим служить тебе на высшем месте рождения, о Агни, мы хотим служить тебе хвалами на низшем месте пребывания. Из какого лона ты возник, его я почитаю. В тебе, зажжённом, свершались жертвенные возлияния» (II.9.3). Поэты побуждают Агни как призывающего Светоносных опуститься на три лона (hotar ní śadā yóniṣu triṣú) (II.36.4) и привезти и посадить на них же Играющих Светом (agne devāṁ ihā vaha sādáyā yóniṣu triṣú) (I.15.4). Подразумеваются ум, жизненное дыхание и тело.

Таким образом, не только всё бытие в целом является Лоном Матери (mātúr yónā), и Оно не только порождает для творения организованного семичастного мироздания Психокосма ещё одно Лоно Супраментальной Истины (ṛtásya yónā), но и из последнего высшего места рождения (paramé jānman) возникает в процессе проявления порождённой Супраментальным Сознанием гигантской семиголовой идеи (dhíyaṃ saptáśīrṣṇīm ṛtāprajātām bṛhatīm) лоно Дхишаны, раздваивающейся на образующие ещё одно лоно Небо и Землю (dyaúr pitā mātá pṛthiví | uttānāyoś camúvor yónir antár), а также формируются низшее и другие промежуточные лона (āvare sadhásthe | yásmād yóner udārithā), в каждом из которых пылает зажжённый (sámiddhe) Агни.⁴⁶

⁴⁵ Ср. пожелание поэтов снова прекрасно соединиться с совершенными идеями обладающего ста силами воли Индры–Гносиса как прыскающие семенем — с жёнами (sakṛt sú te sumatībhiḥ śatakrato sám pátnībhir ná vṛṣaṇo naśīmahi) (II.16.8).

⁴⁶ «Хотя материальных свидетельств о наличии такого культа в протоиндийской цивилизации сохранилось немного, всё же они есть; это, например, семь глиняных лингамов в ритуальных очагах, найденные в Калибангане» (Дубянский А.М. Протоиндийская религия // Дерево индуизма. — М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1999. — С. 25). См. далее об Агни–Лингаме, Агни–Рудре и Агни–Шиве в РВ. Находки эпохи Зрелой Хараппы из Калибангана, Лотхала и Ракхигархи представляют собою момент исключительной важности в развитии у автохтонных в Южной Азии индоариев культа Агни=Рудры, поскольку впервые фиксируют ещё неовеществлённую в обряде ригведийскую идею о пылающих в (околоплодных и вагинальных) водах семи Йони семи миров Агни–Лингамах в материализованной ритуальной форме: «Новый свет, который раскопки в Калибангане пролили на религиозные аспекты, — это обнаружение ‘очагов’... Появление овальных, круглых или прямоугольных ‘алтарей огня’ наблюдалось на всех трёх раскопах в Калибангане в хараппском контексте. В западном раскопе (KLB-1) на платформе был обнаружен прямоугольный ‘алтарь огня’ из обожжённых кирпичей. Он содержал ‘кости коров/быков и рога, представляющие, возможно, жертвоприношение’. На поверхности другой платформы был раскопан ряд из семи прямоугольных огороженных мест с варьирующимися размерами приблизительно 50х45 см, со стенками примерно 10 см высотой от поверхности земли. Они находились сбоку от колодца. В центре каждого огороженного места был помещён цилиндрический терракотовый фаллосоподобный

предмет. Следы огня обозначены пеплом. Стенки этих ограждений также обожжены. Все эти 'алтари огня' располагались в помещении. В 'раскопе города' (KLB-2) комната почти в каждом доме имела такие алтари огня и они продолжали встречаться в последующих слоях... **Цилиндрические объекты в 'алтарях огня', найденные в Калибангане, могут быть неканоническими изображениями Шивы. Их связь огнём может указывать на более древнее проявление Jyotirlinga.** Агарвала указал, что Рудра сам является Богом-Огнём. Он далее пояснил, что вода и огонь являются двумя родителями вселенной — вода будучи женской, а огонь мужской формой соответственно. Очень интересно отметить, что в этих 'алтарях огня' были найдены обугленные кусочки, являющиеся результатом тушения пылающих углей *in situ*. Трудно отрицать, что эти горящие уголья затушили водой как часть ритуала. Если это правда, тогда мы имеем в Калибангане элементы Пуруши и Праkritи. Как показано Агарвалой, с которым автор настоящей работы соглашается, цилиндрические предметы и огонь представляют мужской элемент (который позднее рассматривается как Jyotirlinga), а вода представляет женский элемент. Это также объясняет отсутствие терракотовых женских фигурок, символизирующих землю или богиню-мать, в Калибангане, Банавали (Харьяна) и Лотхале (Гуджарат). **И в Калибангане, и в Лотхале были найдены 'алтари огня' с описанным выше содержимым»** (Nigam J.S. *The Religion of the Harappans in Rajasthan // Cultural Contours of India: Dr. Satya Prakash Felicitation Volume*. Ed. by V.Sh. Srivastava. — New Delhi: Abhinav Publications, 1981. — P. 33–34.). Вот описания и выводы автора раскопок в Калибангане: «В Калибангане, Банавали, Лотхале и на многих других памятниках были найдены следы связанного с огнём ритуала. Во многих домах Нижнего Города в Калибангане были обнаружены продолговатые ямы около 25–30 см глубиной и около 1x1/2 м на плане. Помимо угля и пепла они содержали цилиндрическую стелу из глины в центре, имеющую диаметр и высоту примерно 15 и 30–40 см соответственно. Вокруг были помещены округлые двояковыпуклые терракотовые 'cakes', как если бы в виде приношения (Lal 1998: Fig. 12.1). Расположение алтаря огня было таково, что использующий его человек должен был быть обращён лицом на восток. На высокой платформе из сырцового кирпича в Цитадели было найдено семь таких алтарей огня [расположенных] в [идуший] с севера на юг ряд, со стеной позади (Lal 1998: Fig. 12.2). Это снова указывало на то, что жертвователю должен был смотреть на восток. На западной стороне от этих огненных алтарей находилась вкопанная в землю нижняя половина кувшина с пеплом и углём в ней, указывая на то, что огонь поддерживался для ритуала... Очень близко к этим алтарям на северо-западе располагались колодец, вымощенное место для омовений и сток. Это говорило о том, что ритуальное омовение составляло часть церемонии... Недалеко от платформы с алтарями огня была другая платформа, на которой находилась выложенная кирпичом жертвенная яма с рогами и костями коров/быков (Lal 1998: Fig. 12.3)» (Lal B.B. *The Mythical Twins: 'Aryan Invasion of India' and 'Extinction of the Harappan Culture'* // *Indus Valley Civilization. Dialogue among Civilizations. Year 2001. Collection of Papers Presented in the International Colloquium on Indus Valley Civilization at Islamabad (6th–8th April 2001)*. Eds. M.A. Halim & A. Ghaffoor. — Islamabad: Ministry of Minorities, Culture, Sports, Tourism and Youth Affairs; Government of Pakistan, 2001. — P. 131–132.). В Ракхигархи на возвышении (podium) был обнаружен ряд из четырёх огненных алтарей подквадратной формы размерами примерно 48x50 см на расстоянии около 25 см друг от друга с обугленными костями козла внутри; выявленные на том же памятнике округлые алтари огня с продолговатым сооружением на одном конце и подобием фаллоса (linga type) из более твёрдого, чем сам алтарь, материала внутри этого сооружения характеризуются как «огненные алтари типа Йони-линга» (Yoni-linga style fire altars); в центре ещё одного алтаря с пеплом, углями и обломками керамики внутри нашли похожий на Лингам объект (linga types structure) из более твёрдого материала; отсюда автор раскопок делает вывод о том, что «население Ракхигархи поклонялось огню (Агни), Фаллосу (Линга) и Йони» (Nath A. *Excavations at Rakhigarhi [1997-98 to 1999-2000]*. — Archaeological Survey of India, 31.12.2014 // http://asi.nic.in/pdf_data/rakhigarhi_excavation_report_new.pdf. — P. 106, 111–112 & 120.). Алтари огня с лингами внутри них в Калибангане, Лотхале и Ракхигархи указывают на необходимость датировки РВ периодом до Зрелой Хараппы (до 2600 г. до н.э.).

Калибанганская находка индийских археологов оказалась настолько важной, что целый ряд ведущих европейских и американских специалистов по древней археологии и антропологии (Южной Азии) пришёл к выводу о присутствии индоариев в Северо-Западном Индостане уже в эпоху Зрелой Хараппы: «В Калибангане... в южном квадрате холма цитадели находился ряд кирпичных платформ, возведённых на значительную высоту и увенчанных «огненными алтарями», колодцем и местами для омовения, и выстроенными в линию кирпичными ямами с пеплом и костями животных. Этот комплекс должен представлять городской/общественный/гражданский (civic) ритуальный центр, в котором практиковались жертвоприношения животных, ритуальные омовения и какая-то разновидность ритуала огня... В домах нижнего города, помимо обычных домашних очагов и печей, одна комната отводилась для аналогичного огненного алтаря, черта, очень сильно напоминающая (strikingly suggestive) «огненную комнату» (...) поздневедической и более поздней индийской традиции. Это, следовательно, можно истолковывать как домашний ритуал огня или жертвоприношение... В небольшом, окружённом кирпичной стеной внутреннем дворе за пределами нижнего города к востоку... было обнаружено несколько огненных алтарей наряду с ямами с пеплом, но никаких других построек. Это можно интерпретировать как ещё один ритуальный

Одно порождающее Агни лоно находится на небе (*divíyonir*): *sámiddho árocata divíyonir vibhāvā | tásminn agnaú* «когда его зажгут, засверкал, возникший на небе, лучистый. В этого Агни...» (X.88.7) В том же лоне неба (*dyór upásthe*) аспект Агни Сурья принимает формы Митры и Варуны, чтобы стать видимым (*tán mitrásya váruṇasyābhicákṣe sūryo rūpām kṛṇute dyór upásthe*) (I.115.5) «Бесконечно светла одна его сторона, другую, чёрную, собирают кобылицы» (*anantām anyád rúśad asya pājah kṛṣṇām anyád dharitaḥ sám bharanti*) (I.115.5). Другой аспект Агни Сомы помещён в лоне созвездий или небесных светил (*nákṣatrāṇām eṣām upásthe sóma āhitaḥ*) (X.85.2). При этом надо помнить о том, что одним из них является сам Агни (*agnim nákṣatram*) (X.88.13), рождаемый из головы и воспринятый разумом (*śīrṣatō jātām mānasā vimṛṣṭam*) (X.88.16) — т.е. речь идёт о духовном небосводе внутри Психокосма Человека–Вселенной, о возникающем из головы Пуруши небе (*śīrṣṇō dyaúḥ sám avartata*) (X.90.14). Именно в нём Агни поднимает дающее Свет рождённым существам и рождающееся рано утром из Агни же (*tātaḥ sūryo jāyate prātār udyān*) (X.88.6) светило–Сурью (*agne nákṣatram ajāram ā sūryam rohayo divi | dādhaḥ jyótir jānebhiyaḥ*) (X.156.4).

центр, относящийся к нижнему городу... Очень проблематичный набор данных представляют собой находки из Калибангана, где имеются свидетельства отчётливых ритуальных очагов с начала периода Зрелой Хараппы. Культ огня считается отличительной особенностью индоариев, так не являются ли они указанием на индоарийское присутствие даже в столь раннюю эпоху? ... [B] Калибангане... даты между 2500 и 2490 гг. до н.э. знаменуют начало периода Зрелой Хараппы, а две даты около 2110–2040 гг. до н.э. указывают на его завершение» (Allchin B. and R. *The rise of civilization in India and Pakistan*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982. — P. 216 & 218.); «В Калибангане любопытные ритуальные очаги... указывают на практику, являющуюся прототипом индоарийских огненных жертвоприношений, и сообразительно рассматривать это как указание на присутствие носителей индоарийского языка уже во время хараппской урбанистической фазы» (Allchin F.R. *Language, culture and the concept of ethnicity* // Allchin F.R., Erdosy G. et al. *The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995. — P. 48.); «Рэймонд и Бриджит Олчины недавно рассмотрели вопрос о "преведийских" миграциях на равнины Индии и Пакистана, указывая на характерные очаги памятника Калибанган, которые можно интерпретировать как ритуальные очаги: «Подобные "ритуальные очаги" засвидетельствованы с начала самого хараппского периода. Предполагается, что они могли быть огненными алтарями, свидетельствами домашнего, общественного и государственного культов огня индоиранцев, детально описываемых в более поздней ведической литературе. Это, следовательно, может быть указанием на культурный контакт между ранней группой индоариев и населением всё ещё процветающей Индской цивилизации»... Баланс доказательств... склоняется в пользу присутствия индоевропейскоговорящего населения в период Хараппской цивилизации, а не исключительно позже» (Renfrew C. *Archaeology and language: the puzzle of Indo-European origins*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — P. 191 & 209.); «Я согласен с Ф. Олчином, что говорившие на индоевропейских языках народы могли присутствовать в бассейне Большого Инда во время [существования] Индской цивилизации» (Possehl G.L. *Indus civilization: a contemporary perspective*. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — P. 249.); «Не является невероятным то, что некоторые сообщества, упоминаемые в Ведах, проходили через или жили в районах, контролируемых Хараппой на протяжении и Хараппской (Период 3С 2250–1900 гг. до н.э.), и Поздней Хараппской (1900–1700 или 1300 гг. до н.э.) эпох» (Kenoyer J.M. *Culture change during the Late Harappan period at Harappa: new insights on Vedic Aryan issues* // *The Indo-Aryan controversy: evidence and inference in Indian history*. — L.: Routledge, 2005. — P. 46.).

Всё мироздание, являющееся Лоном Матери (*mātúr yónā*), в том числе Земля, растения и деревья⁴⁷, беременно Агни и вынашивает его, в конечном итоге рождающегося в подготовленном Играющими Светом лоне: *ā yó yónim devákṛtaṃ sasāda agnir | tām oṣadhīś ca vanínaś ca gārbham bhūmiś ca bibharti* «кто уселся на место, приготовленное богами, Агни, того растения, деревья вынашивают как зародыша, а также земля» (VII.4.5). См. также: «Пребывая в прежних, прорастая в будущие, он сразу же внутри рождённых, свежих. Беременные рожают не зачавши» (*ākṣit pūrvāsu āparā anūrūt sadyo jātāsu tāruṇīṣu antāḥ antārvatīḥ suvate āpravītā*) (III.55.5); «Ища тайное место Матери, он всё дальше, словно мальчик, заползает в обширные растения. Он нашёл пылающего, усиленно лижущего в лоне земли» (*prā mātūḥ pratarāṃ gūhiyam ichān kumāró ná vīrúdhāḥ sarpad urvīḥ | avidac chucāntaṃ ririhvāṃsaṃ ripá upásthe antāḥ*) (X.79.3); «Его усвоили растения как своевременную завязь. Этого Агни воды породили как матери. Его точно так же вынашивают в себе деревья и растения и рожают каждый день» (*tām oṣadhīr dadhire gārbham ṛtvīyaṃ tām āpo agnīm janayanta mātāraḥ | tām ít samānāṃ vanínaś ca vīrúdhō antārvatīś ca sūvate ca viśvāhā*) (X.91.6).

То есть образ Лона Матери (*mātúr yónā*) совершенно явно присутствует за всем творением, и культ Матери пронизывает всю РВ во всех её хронологических слоях. Поскольку весь процесс творения происходит через Лono Супраментальной Истины (*ṛtāsya yóni*), то любое место рождения, любое лono, порождающее Агни, в свою очередь может быть им названо. Так как для целей нашего исследования наиболее важно выявить археологически фиксируемые выражения этого ригведийского культа Агни–в–Йони, обратим внимание на то, что Лоном Истины (*ṛtāsya yóni*) именуется и место проведения огненного жертвоприношения, как духовно-психологического (для Риши–мистиков/мистагогов и их учеников–мистов, посвящаемых в мистерию внутренней Йоги), так и овеществлённого в профаническом культе для воинов и домохозяев: *devāṃ vo devayajyāyā agnīm īlīta mártiyaḥ | sámiddhaḥ śukra dīdhi ṛtāsya yónim āsadaḥ sasāsya yónim āsadaḥ* «бога Агни пусть

⁴⁷ См.: «Боги находят эту божественную Силу — Агни... Вначале эта Сила таится в ростках земли, *oṣadhīḥ*, в тех вещах, что хранят её жар, и должна быть выявлена при помощи своего рода усилия, под давлением двух *арани* (*agaṇī*) [двух кусков дерева для добывания огня. — А.С.], земли и неба. Поэтому она и называется — дитя земных ростков, а также дитя земли и неба; эта бессмертная Сила с трудом и болью производится человеком при воздействии чистого ума на физическое бытие» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 116.); «В гимне V.11.6 говорится: «Тебя, о Агни, нашли Ангирасы пребывающего в потаённом месте (*guhā hitam*), заключенного в каждом дереве леса (*vanevane*) или — если мы принимаем указание на скрытый смысл, который уже отметили в выражении *vanā vananti*, — в каждом объекте наслаждения» (Там же. — С. 157–158); «Леса, или ростки земли, несущие наслаждение (*vana* означает также удовольствие), являются основой промежуточного мира, витального мира в нас, где царствует *vāu*, Бог Жизни. Это мир удовлетворения желаний» (Там же. — С. 494–495. Прим. 3.).

призовёт для вас смертный для жертвоприношения богам. О светлый, воссвети, когда зажгут! Ты уселся в лоне закона. Ты уселся в лоне жертвенной пищи» (V.21.4). См. также: *ásya pátmann áruṣīr ásvabudhnā ṛtásya yónau tanúvo juṣanta* «во время его [Агни] полёта красноватые, кончающиеся конями, радовались самим себе в лоне закона» (X.8.3); *ūrdhvó grāvā bṛhád agníḥ sámiddhaḥ priyā dhāmāni áditer upásthe* «высоко вверх давяльный камень, зажжён огонь (agníḥ), приятны установления в лоне Адити» (X.70.7); *gárbhaṃ te ásvínau devāv ā dhattām púṣkarasrajā || hiraṇyáyī arāṇī yam nirmánthato ásvínā | tám te gárbhaṃ havāmahe daśamé māsī sūtave* «Плод тебе пусть вложат Ашвины, два бога с венками из лотосов! || Кого Ашвины добывают трением из двух золотых дощечек, этот плод мы призываем для тебя, чтоб родила на десятом месяце» (X.184.2–3).

В своём лоне жертвенного масла (*ghṛtásya yónau*) две соединённые великие матери порождают и Агни (*ghṛtásya yónau mahī mātārā samīcī*) (III.1.7). Как мы уже видели, под жертвенным маслом/жиром может подразумеваться Вдохновение–Дхишана (*dhiṣāṇām ghṛtām ná pūtām agnáye*) (III.2.1) или возливаемые жертвенной ложкой–языком песни поэта (*imā gíra ghṛtásnūḥ juhúvā juhomi* (II.27.1); *prá agnáye mánma ghṛtām ná yajñā āsíye súpūtam gíram bhare* (V.12.1); *ágne mánmāni túbhya kām ghṛtām ná juhva āsāni* (VIII.39.3); см. также: *haríto vāvaśānā gíraḥ ghṛtácīḥ* (VII.5.5)). Поэтому РВ утверждает относительно Агни: *ghṛtām mimikṣe ghṛtām asya yónir ghṛté śritó ghṛtām ū asya dhāma* «жир присущ [ему], жир — его лоно, в жире он пребывает, жир — его место» (II.3.11). **При упоминании зажжённого Агни с лоном из жира** (*tuvām agne samidhānām ghṛtáyonim*) (V.8.6) идёт игра двумя планами значений — мистического (внутреннего духовного) и профанного (внешнего физического) огня жертвоприношения: *ágne ūṇāvantam prathamāḥ sīda yónim ghṛtávantam* «о Агни, первым сядь на лоно из шерсти, полное жира» (VI.15.16).⁴⁸ В данном случае упоминание волосатого и сочащегося маслом лона (*ūṇāvantam yónim ghṛtávantam*) представляет собою явное сопоставление жертвенного очага с женскими органами деторождения. Форма Агни герой–Индра тоже пребывает в полном жира (*indara śūra te yónim ghṛtávantam*) (X.148.5) золотистом или буланом лоне (*hárīm yónim*) (X.96.2).

Как совершенно справедливо указывают Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров (к сожалению, аргументируя свои наблюдения, за редкими

⁴⁸ Здесь содержится дополнительная отсылка и к околоплодным водам–энергиям, т.к. слово «шерсть» (*ūṇā*) происходит от того же корня, что и *vaḥ* «вода» (см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М.: Наука, 1974. — С. 44–45.).

исключениями, данными не из РВ, а из более поздних ведийских текстов), «ритуалы, в которых алтарь, жертвенник (*vēdi-*) играет особо важную, ключевую, поскольку именно здесь происходит главное событие, выявляющее смысл обряда, роль, проникнуты духом эротизма, можно было бы сказать — «пан-эротизма». И это касается и вещественно-материальной сферы, и составляющих обряд ритем, и всей символики, разыгрывающих тему пола, «мужского» и «женского», выходя и за пределы «человеческого» или «животного»... **Конструкция жертвенного алтаря в сочетании с возжигаемым на нём огнём воспроизводит акт соития («познания» — зачатия) мужчины (*vṛṣan-*) и женщины (*yoṣā*), где последней сопоставляется алтарь — *vēdi-*, жен. род, а мужчине — огонь — *agnī-*, муж. род... Тема «мужского» и «женского» весьма натуралистически разыгрывается и двумя деревянными предметами, предназначенными для возжигания огня и соотносимыми с гениталиями: верхний (*uttarāraṇi-*) — с мужскими, нижний (*adharāraṇi-*) — с женскими (выд. мною. — А.С.)»⁴⁹ «Ср.: *āstīdām adhimānthanam | āsti prajānanam kṛtām | etām viśpātnīm ā bhara | agnīm manthāma pūrvāthā* (III,29,1) «Есть основа для трения, есть член, готовый к зачатию. Приведи эту жену главы рода! Мы хотим добывать трением Агни, как прежде». Следующие стихи ещё более откровенны и богаты «техническими» деталями. Существенно, что локусом оказывается пуп земли — *nābhā* (Loc.), что приносится жертва богам и в результате — *ājījanann amṛtam mārtiyāso* (III,29,13) «породили бессмертного смертные»».⁵⁰ «Само слово *vēdi-* женского рода... Весьма существенным представляется, что *vedī*... само в своём центре имеет... углубление, своего рода лоно земли... Это углубление — образ женского лона, в котором происходит зачатие — женщиной от мужчины, землёй от неба».⁵¹**

⁴⁹ Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Др.-инд. *vēdi-*: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение» // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 194–195.

⁵⁰ Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Др.-инд. *vēdi-*. — С. 202. Прим. 25.

⁵¹ Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Др.-инд. *vēdi-*. — С. 196. Ещё К.Г. Юнг указывал на образ «индусского *Pramantha*, мужского символа, деревянного трута, от трения которого возникает огонь... *Pramantha* как орудие огненного жертвоприношения понимается индусами чисто половым образом: *Pramantha* [—] как фаллос или мужчина, лежащее под ним дерево, подвергающееся сверлению[—] как *vulva* или женщина. Полученный огонь есть дитя, божеский сын *Agni*. Оба куска дерева, олицетворённые, представляются как муж и жена. Из полового органа женщины рождается огонь... Половая символика этого порождения огня вне всяких сомнений... Одна песня *Rigveda* заключает в себе то же воззрение и ту же символику [далее цитируется перевод гимна III.29. — А.С.]... Наряду с несомненной символикой сокоупления мы замечаем здесь, что *Pramantha* одновременно является и *Agni*, родившимся сыном: фаллос есть сын или сын есть фаллос... Примеры, обнаруживающие сексуальную символику порождения огня, подтверждают повсеместную склонность придавать порождению огня не только магическое, но и сексуальное значение, потому что их можно привести из жизни различных эпох и различных народов... Вопрос заключается в том, не было ли вообще порождение огня первоначально половым актом, т.е. игрой в сокоупление... Вместо

Эти наблюдения Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров могли бы при желании проиллюстрировать многочисленными сообщениями РВ (но почему-то не сделали этого), а именно: *tuvām agne nāraṃ pāri pāsi viśvátaḥ | svāduḥśādmā yó vasataú siyonakṛj jīvayājāṃ yājate* «ты, о Агни, мужа охраняешь со всех сторон, кто подаёт сладкое блюдо, готовит мягкое ложе в жилище, жертвует жертвенное животное» (I.31.15); *siyonaśīr átithir ná priṇānó* «[Агни] наслаждается, как гость на мягком ложе» (I.73.1); *vedīśāde priyā dhāmāya sudyúte prá bharā yónim agnáye* «сидящему на алтаре, любящему место, прекрасно сверкающему Агни принеси лоно» (I.140.1); *tánūnapād ghṛtáyoniṃ* «[форма Агни] Танунапат, имеющий лоно из жира» (III.4.2); (частично цитируется и упоминается Т.Я. Елизаренковой и В.Н. Топоровым (см. выше)) *ástīdām adhimánthanam ásti prajānanam kṛtām | etām viśpātnīm ā bhara agnīm manthāma pūrvāthā || arāṇiyor níhito jātāvedā gārbha iva súdhito garbhīṇīṣu | divé-diva ídiyo jāgrvādbhir havīṣmadbhir manuśīyebhir agnīḥ || uttānāyām áva bharā cikivān sadyāḥ právītā vṛṣaṇam jajāna | aruśástūpo rúśad asya pája ilāyās putró vayúne 'janiṣṭa || ilāyās tvā padé vayāṃ nābhā prthiviyā ádhi | jātavedo ní dhīmahi ágne havýāya vólhave || mánthatā naraḥ agnīm naro janayatā* «Есть эта основа для трения, есть уд, готовый к зачатию. Приведи эту жену главы рода. Мы хотим добывать трением Агни, как прежде || Джатаведас вложен в два куска дерева для трения, прекрасно помещён, словно зародыш в беременных. День за днём должны призывать Агни рано встающие, имеющие жертвенные возлияния. || Вставь умело в растянутую! Покрытая тотчас же родила быка. С алой макушкой, светел его облик, родился сын Иды в отмеченное время. || О Джатаведас, мы устраиваем тебя на месте Иды, на пупе земли, о Агни, чтобы ты увёз жертву. || Добывайте трением, о мужи, Агни, о мужи, порождайте» (III.29.1–5); *sīda hotaḥ svá uloké cikivān sādāyā yajñām sukṛtāsyā yónau ágne* «сядь, хотар, на своё место, умелый, усади жертву в лоно доброго деяния, о Агни» (III.29.8); *ayām te yónir ṛtvíyo yáto jātó árocathāḥ | tám jānānn agna ā sīda || tánūnapād ucyate gārbha āsuró nārāśāṃso bhavati yád vijāyate | mātariśvā yád ámimīta mātari vātasya sárgo abhavat sārīmaṇi || sunirmáthā nirmathitaḥ sunidhā níhitaḥ* «вот твоё своевременное лоно, откуда

двух избранных для сего людей совокупление наглядно представлялось двумя человеческими изображениями *phallus* и *vulva*, огнесверлителем и отверстием... Можно представить себе также и порождение огня как замену соития; а из этого соображения последовательно вытекает то, что *изобретение добывания огня обязано стремлению поставить на место полового акта символ* [Выд. К.Г. Юнгом. — А.С.]... Представим себе, что взрослый сильный человек станет с... упорством и соответственной энергией... тереть одну деревяшку о другую или сверлить одною в другой: во время этой игры легко «изобрести» огонь. Большое значение при этой работе имеет ритм. Такая гипотеза представляется мне психологически возможной... Оказалось возможным перенести *libido* на подобное ритуальное действие... Сверление огня есть совокупление... но — десексуализированное» (Юнг К.Г. *Либи́до, его метаморфозы и символы*. Пер. с нем. — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. — С. 153–159.). Для нас важным моментом является то, что в РВ процесс и культ добывания огня, физического и духовного — это форма поклонения Божественной Матери.

родившись, ты засверкал. Зная его, усядься, о Агни! || Танунапат зовётся отпрыск Асуров. Нарашансой становится он, когда рождается. Матаришваном когда сформировался в матери. Порывом Ваты он стал в стремительности. || Прекрасным трением вытерт наружу. Прекрасным водворением водворён» (III.29.10–12); *prá devāṃ devāvītaye bháratā | ā své yónau ní śīdatu || ā jātaṃ jātāvedasi priyaṃ śísīta átithim | siyonā ā gṛhāpatim* «принесите для приглашения богов бога! Да усядется он на своём лоне! || Отточите родившегося в Джатаведасе приятного гостя, домохозяина на покойном месте!» (VI.16.41–42); *agnim átyaṃ ná marjayanta nárah | niśísānā átithim asya yónau dīdāya śócir āhutasya vṛṣṇaḥ* «Агни начищают мужи словно скакового коня, усиливая гостя в его исконном месте. Горит пламя, когда быка поливают» (VII.3.5); *yadā vīrásya reváto duroṇé siyonaśír átithir ācīketat* «когда в жилище богатого мужа являет себя гость, удобно лежащий Агни» (VII.42.4); *yónim éka ā sasāda diyótano antár devēṣu médhiraḥ* «один уселся на лоно, сверкающий, мудрый среди богов» (VIII.29.2); *prajānānn agne tāva yónim ṛtvīyam īlāyās padé gṛtāvantaṃ āsadaḥ* «о Агни, ты уселся на подобающее тебе лоно, богатое жиром, на месте Иды» (X.91.4).

Место жертвоприношения с разостланной по нему жертвенной соломой уподобляются женским гениталиям и волосам вокруг них: *prācīnam barhīḥ pradīśā pṛthivyā vāstor asyā vṛjyate āgre áhnām | ví u prathate vitarāṃ vārīyo devébhiyo áditaye siyonām* «на восток в направлении земли перекладывается жертвенная солома в это самое утро в начале дней. Она распространяется всё дальше, всё шире, как мягкое (*siyonām* — букв. «благое лоно») для богов, для Адити» (X.110.4). **См. также об оплодотворяющем её Соме:** *śyenó ná yónim sádanam dhiyā kṛtām hiraṇyāyam āsadam devá éṣati | ā ī riṇanti barhīṣi priyaṃ girā* «Как орёл в своё гнездо (*yónim*), спешит бог, чтобы сесть на сидение, созданное молитвой (*dhiyā kṛtām*), золотое. Милого пускают течь на жертвенную солому с помощью песни (*girā*)» ((IX.71.6); см. также далее о Соме–Лингаме в Йони (IX.19.3–5)). **Оплодотворённая жертвенная солома на алтаре становится несущей прекрасное бремя, т.е. беременной** (*barhir stīrṇaṃ subhāraṃ védi asyām*) (II.3.4).⁵² **Играющие Светом усаживаются на ней как сыновья, долженствующие быть носимыми — на матери** (*ā putráso ná mātāraṃ víbhṛtrāḥ sánau devāso barhīṣaḥ sadantu*) (VII.43.3). Надо помнить, что под жертвенной соломой (*barhīḥ*) подразумеваются хвалебные гимны (*barhír iva prá vṛñje stómāṃ iyarmi*) (I.116.1), песня (*barhīṣmatī rātír víśritā gīr*) (I.117.1), мысль (*iyām mād vām prá strñīte manīṣā úpa priyā námasā barhír ácha*) (VI.67.2). Замечательно символизм

⁵² Ср.: *subháro vīró jāyate* «которого легко носить рождается сын» (II.3.9).

всей процедуры раскрывается в следующем стихе: «Принесите (prā bharadhvam) для Агни (agnāye), что весь пламя (viśvaśuce), что даёт поэтическое видение (dhiyaṁdhé), убивает Асуров (asuraghné), как молитву произведение (mánma dhītīm)! Я приношу (bhāre) радостный (priṇānó), словно жертву (havír ná) на солому (barhíṣi), для Вайшванары (vaiśvānarāya), направителя мыслей» (VII.13.1). **Т.е. алтарь=лоно находится в уме поэта.**

То же самое относится и к форме Агни (III.26.2) Брихаспати: ā vedhāsaṁ nīlapṛṣṭham bṛhāntam bṛhaspátim sādane sādayadhvam | sādád yonim dáma ā dīdivāmsaṁ hiraṇyavarṇam aruśaṁ sapeta «Брихаспати, устроителя, с чёрной спиной, высокого, усадите на сиденье. Мы хотим заботиться [о] сидящем на своём месте, ярко сверкающем в доме, золотистого цвета, алом» (V.43.12); sá ā no yonim sadatu bṛhaspátir yó ásti «пусть этот усядется на нашем лоне, кто есть Брихаспати» (VII.97.4).

Это же описание усаживания мужской Силы Света на женское лоно (духовно-психологического или овеществлённого) алтаря распространяется с Агни на других Играющих Светом: mitrāvaruṇā yónāv ṛtasya sīdatam pātām sómam «о Митра–Варуна, садитесь в лоно закона, пейте Сому вдвоём» (III.62.16–18); bhúvaḥ samrāḥ indara satyáyoniḥ «ты оказался, о Индра, вседержителем, чьё место истинно» (IV.19.2); ā yád yonim hiraṇyāyaṁ vāruṇa mitra sādathaḥ «когда вы усаживаетесь на золотое лоно, о Варуна, о Митра» (V.67.2); yā ghṛtāyonī mitráś cobhā vāruṇaś sa «Митра и Варуна оба, чья обитель жир» (V.68.2); yóniḥ ṭa indra sādane akāri «место для тебя, о Индра, приготовлено на сидении» (VII.24.1); ā aśvinā gataṁ naḥ prá tát sthānam avāci vām pṛthivyām | áśvo ná vājī śunāpṛṣṭho asthādā yát sedāthur dhruvāse ná yonim «приезжайте к нам, о Ашвины! Названо вам это место на земле. Он встал, словно конь, завоёвывающий награды, неся удачу на спине, когда вы уселись будто бы на лоно, чтобы остаться» (VII.70.1); yán aśvinā pitúr yonā niśīdathaḥ «когда, о Ашвины, вы усаживаетесь на место отца» (VIII.9.21); tísro devīr barhír idāṁ várīyaā sīdata cakṛmā vaḥ siyonām «о три богини, на эту жертвенную солому сядьте пошире! Мы сделаем вам мягкой» (X.70.8); tísro devīr barhír édāṁ siyonāṁ «три богини пусть усядутся здесь на этой удобной жертвенной соломе» (X.110.8). Под последними подразумеваются Ида, Махи–Бхарати и Сарасвати (īlā sárasvatī mahī tísro devīr (I.13.9; V.5.8), sárasvatī īlā bhāratī tísro devīḥ (II.3.8), bhāratī īlā sárasvatī tísro devīr (III.4.8; VII.2.8), bhāratī sárasvatī īlā tísro devīḥ (IX.5.8), bhāratī īlā sárasvatī (X.110.8)). Следует помнить, что и Варуна (II.1.4; III.5.4; V.3.1; VI.3.1; VII.12.3; VII.88.2; X.8.5), и Митра (I.58.6; II.1.4; III.5.3, 4 — 4 раза), 9; V.3.1, 2; VI.15.2; VII.9.3; VII.12.3), и Индра (II.1.3; V.3.1; VII.6.1–5) —

мужские Играющие Светом, — и Ида, и Бхарати, и Сарасвати (II.1.11) — женские Сияющие Силы–Существа — являются формами Агни.

Что касается Ашвинов, то они отождествляются с Агни и его формой Индрой в процессе приготовления Сомы–Блаженства в лоне Вдохновения–Дхишаны (*indrāgnībhyām tā hí ádrī dhiṣāṇyā upásthe || yuvābhyām devī dhiṣāṇā mādāya índrāgnī sómam uśatī sunoti | tāv āsvinā bhadrahastā supāṇī ā dhāvatam mādhunā pṛñktām apsú || yuvām indrāgnī | tāv āsādyā barhīṣi yajñē asmín mādayethām sutāsya*) (I.109.3–5). В лоне Индра–Агни (двойств.число) несут светоносное внутреннее Божество (*indrāgnī upásthe bibhṛtó vāsu*⁵³) (VIII.40.4). К тому же, и Агни (*āsvam ná tvā vāravantaṁ vandādhyā agnīm námobhiḥ* (I.27.1); *āśvo* (I.36.8); *āśvo ná krāndañ vaiśvānarāḥ sá agnīḥ* (III.26.3); *agnīḥ āśvo ná* (III.27.14); *āśvo ná* (III.29.6); *bhāsad āśvo ná yamasāná āśā* (VI.3.4); *próthad āśvo ná yāvase aviṣyān yadā mahāḥ samvāraṇād ví āsthāt* (VII.3.2); *agnīm āsvam ná* (VII.7.1); *āsvam* (VIII.74.10); *āsvam ná* (VIII.103.7); *jātāvedasam āsvam* (X.188.1)), и Индра (*āśvo āsvāyaté bhava* (VI.45.26); *āsvam indram* (VIII.17.15); *āśvo ná índra* (VIII.49.5); *āram āsvāya gāyati | āram indrasya dhāmane* (VIII.92.25)) именуются конями. У Индры десятки, сотни и тысячи буланых или золотистых (*háriaśvena* (II.17.3); *háriaśva* (III.30.12; III.32.5; III.36.9; III.44.2; IV.35.7; VII.19.4; VII.21.1; VII.22.1, 2; VII.24.4; VII.32.15; VII.37.5; VIII.48.10; X.104.3, 5; X.128.8); *háriaśvam* (III.36.4; VIII.21.10; VIII.53.2; VIII.66.4); *háriaśvo* (III.44.4); *háriaśvāya* (III.52.7; VII.25.5; VII.31.1, 12)) коней (*yé te sánti daśagvīṇaḥ śatino yé sahasrīṇaḥ āśvāso*) (VIII.1.9). Он является родителем коней (*janitāśvānām asi indra*) (VIII.36.5). Лучи Агни называются конями (*te agne bhāmāsaḥ śúcayaś caranti || yé te śukrāsaḥ śúcayaḥ śuciṣmaḥ āśvāḥ*) (VI.6.3–4), его языки — (рыжими) конями (*agne rohidaśva* (I.45.2); *agne rōhidaśva* (VIII.43.16); *agne tāva tyé ajara indhānāso bṛhād bhāḥ āśvā iva* (VIII.23.11); *rohidaśvōpa yāhi* (X.98.9)) и их основа — кони (*āśya pātman āruṣīr āsvabudhnā*) (X.8.3). У Агни быстрые (*jīrāāśvo agnīr* (I.141.12); *agnīr jīrāśvaḥ* (II.4.2)), могучие (*agne vibhāvo hí āśvāḥ*) (III.6.9), неистовые (*agnīḥ āśvai rábhasvadbhī rábhasvām éhá gamyāḥ*) (X.3.7) кони (*agne yukṣvā hí yé tāva āśvāso* (VI.16.43); *yukṣvā hí āśvām agne* (VIII.75.1); *āśvān yuyuje* (X.79.7)) всех видов (*nārāśāṁso viśvārūpebhir āśvaiḥ*) (X.70.2) и кобылицы (*āśvā*) (III.7.2). Они возят лучше всех (*vāhiṣṭhair āśvaiḥ*) (X.70.3). Его форма Апам Напат тоже описывается как конь (*āsvasyātra jānima asyā ca svār*) (II.35.6). Другую его форму Брихаспати вместе везут мощные рыжие кони (*tām śagmāso aruṣāso āśvā bṛhaspātīm sahavāho vahanti*) (VII.97.6). Причём в одном месте

⁵³ Семененко А.А. О значении термина *vasu* в Ригведе // Учёные записки / Колледж "Номос". — Вып. VII. — Воронеж, 2010. — С. 49–100. Благодарю за консультацию при переводе данного сообщения И.А. Тонояна-Беляева (СПб.).

двойные Индра–Агни призываются как кони и братья–близнецы с общим родителем и находящимися здесь и там двумя матерями (índraagnī samānó vām janitā bhrātarā yuvām yamāv ihéhamātarā || ásvā índrā nú agnī vayām devā havāmahe) (VI.59.2–3). Более того, в одном случае Агни прямо именуется постоянно приезжающим на жертвоприношение Ашвином (ásvī) (agne ní ṣadāma pári tvā prajāvatīṣu dúriyāsu durya || yām ásvī nityam upayāti yajñām prajāvantam suapatyām kṣāyam naḥ) (VII.1.11–12).

Но чаще всего с употреблением сексуально-генитальной символики описывается процесс выжимания Сомы — ещё одной формы Агни (IX.5.1–2; IX.66.19–21; IX.67.23, 24 и 26): abhī yónim áyohatam | dróṇā sadhástham āsadat «он сел на ложе [букв. лоне. — А.С.], вытесанном железом [букв. металлом. — А.С.], на место из дерева» (IX.1.2); vṛṣendo ā yónim dharnasīḥ sadaḥ «бык, о капля, прочный усаживайся на лоно!» (IX.2.2); pávamāna dhiyā hitó abhī yónim kánikradat | dhármaṇā vāyúm ā viśa «о Павамана, воодушевлённый молитвой, громко ревя навстречу лону, проникни в Ваю по обычаю!» (IX.25.2); śobhate vṛṣā yónāv ādhi «бык украшается на лоне» (IX.25.3); ávyo vāram ví dhāvati || eṣā pavitre akṣarat sómo sutāḥ || eṣā devāḥ śubhāyate ādhi yónāv ámartiyaḥ || eṣā vṛṣā kánikradat | abhī dróṇāni dhāvati «бежит сквозь сито из овечьей шерсти. || Этот полился в цедилке, Сома, выжатый. || Этот бог красуется на лоне, бессмертный. || Этот бык, громко ревя, бежит к деревянным сосудам» (IX.28.1–4); sá sutāḥ vṛṣā sómaḥ pavitre arṣati || sá pavitre arṣati dharnasīḥ | abhī yónim kánikradat «этот выжатый бык Сома струится в цедилке. || В цедилке струится этот крепкий к лону, громко ревя» (IX.37.1–2); ā yónim aruṇó ruhad vṛṣā sutāḥ «пусть красноватый поднимется на лоно, бык, выжатый» (IX.40.2); sámmitślo aruṣó bhava sūpasthābhīr ná dhenúbhiḥ | śīdañ chyenó ná yónim ā «красноватый, смешивайся с дойными коровами, словно с прекраснолонными, как сокол садясь на место [букв. лоно. — А.С.]!» (IX.61.21); ásāvi amśúr mādāya apśú | śyenó ná yónim āsadat «стебель выжат в воду для опьянения. Как сокол он уселся на место [букв. лоно. — А.С.]» (IX.62.4); índur dhīyate | vír yónā vasatāv íva «сок устраивается на лоне, словно птица в гнезде» (IX.62.15); árṣā soma abhī dróṇāni | śīdañ chyenó ná yónim ā «теки, о Сома, в деревянные сосуды, усаживаясь, словно сокол, на место [букв. лоно. — А.С.]» (IX.65.19); índavo ágmann ṛtasya yónim ā «направились капли, словно дойные коровы домой, в лоно закона» (IX.66.12) (далее идёт отождествление с Агни); ruvāti bhīmó vṛṣabhás taviṣyáyā | ā yónim sómaḥ súkṛtam ní śīdati «ревёт страшный бык с огромной силой. Сома усаживается на прекрасно приготовленное лоно» (IX.70.7); śyenó ná yónim sádanam dhiyā kṛtām hiraṇyáyam āsadam devā éṣati |

áśvo ná «как орёл в своё гнездо [букв. лоно. — А.С.], спешит бог, чтобы сесть на сидение, созданное молитвой, золотое, словно конь» (IX.71.6); sám ī gāvo matáyo yanti samyáta ṛtasya yónā sádane punarbhúvaḥ || vṛṣabhó sómo «к нему собираются коровы, выстроившиеся в ряд поэтические мысли, в лоне закона, снова возникающие в сидении, бык Сома» (IX.72.6–7); drapsásya dhámataḥ sám asvarann ṛtasya yónā «дружно зазвучали набухшей капли в лоне закона» (IX.73.1); árāvīd amśúḥ | dádhāti gárbham áditer upástha ā yéna tokám ca tánayam ca dhāmahe «взревел стебель, он влагает в лоно Адити зародыша, благодаря которому мы получаем продолжение рода» (IX.74.5); vṛṣeva yūthā pári kóśam arṣasi apām upásthe vṛṣabhāḥ kánikradat «словно бык — кругами по с[т]аду, мчишься ты кругами по чану, бык, громко ревуший в лоне вод» (IX.76.5); áyohataṁ yónim ā rohasi soma vṛṣā mádaḥ «ты восходишь на место [букв. лоно. — А.С.], обитое железом [букв. металлом. — А.С.], о Сома, как мужественное опьянение» (IX.80.2); pavítre ádhi mṛjyáte sáttā ní yónā kaláśeṣu sīdati «он начищается в цедилке, сажающийся, он усаживается на своё лоно, в кувшинах» (IX.86.6); ávye punānám pári vāra ūrmīnā hárīm navante abhí saptá dhenávaḥ | apām upásthe ṛtasya yónā «очищаемого волной кругами на сите из овечьей шерсти приветствуют семь дойных коров. В недрах вод, в лоне закона» (IX.86.25); asadan ní asmé mātúr upásthe vána ā ca sómaḥ «Сома уселся у нас: в лоне матери и в деревянном сосуде» (IX.89.1); áchā asarat pavítre asya yónau | sídan samūṣu «он потёк в цедилке на своём лоне, он садится в чаны» (IX.92.2); vājī ā yónim ványam asadat punānāḥ índur «конь—победитель, очищаясь, он уселся на деревянное лоно, сок» (IX.97.45); índuḥ paviṣṭa apām upásthe «сок очистился в лоне вод» (IX.109.13); drapsás caskanda prathamām ánu dyūn imám ca yónim ánu yás ca pūrvāḥ | samānám yónim ánu samcárantam drapsám juhomi ánu saptá hótrāḥ || yás te drapsá skándati yás te amśúr bāhúcyuto dhiśānāyā upásthāt | adhvaryór vā pári vā yāḥ pavitrāt táṁ te juhomi mánasā vāṣaṭkṛtam «капля падала в первые дни на это лоно и на что прежнее. Стремящуюся присоединиться к общему лону каплю я возливаю в соответствии с семью обязанностями хотара. || Какая капля проливается у тебя, какой сок у тебя, приведённый в движение руками, из лона Дхишаны, или же у адхварью, или из цедилки, его я мыслью приношу в жертву с возгласом: «Вашат!»» (X.17.11–12).

Сам процесс проводимого супругами жертвоприношения с приготовлением священного напитка описывается как соединение женского и мужского половых органов (yā dāmpatī sunutā ā ca dhāvataḥ || vītihoṭrā daśasyántāmṛtāya kām sám ūdho romaśām hato) «Когда супруги—домохозяйка выжимают и прополаскивают... Приглашающие на жертвы,

почитающие для бессмертия, двое соединяют вымя (и) член» (VIII.31.5 и 9). Т.Я. Елизаренкова указывает, что «под выменем, как поясняет Саяна, подразумеваются женские гениталии... Гельднер трактует romaśá- как прилагательное, и переводит: «druecken sie das behaarte Euter fest zusammen»»⁵⁴. Ср.: ná sése yáya rámbate antarā sakthíyā kápṛt | séd īse yáya romaśám niṣedúṣo vijṛmbhate || ná sése yáya romaśám niṣedúṣo vijṛmbhate | séd īse yáya rámbate antarā sakthíyā kápṛd «Не может тот, у кого уд свисает между ног. Только тот может, у кого раскрывается волосатая, когда он уселся. Не может тот, у кого раскрывается волосатая, когда он уселся. Только тот может, у кого уд свисает между ног» (X.86.16–17). Вариант перевода первого стиха В.Н. Топорова: «Не может тот, у кого член свисает между ног. Только тот может, у кого волосатый напрягается от соприкосновения с женщиной».⁵⁵ Т.Я. Елизаренкова отмечает: «у кого уд свисает (séd īse yáya romaśám / niṣedúṣo vijṛmbhate)... — Из-за неоднозначности слов предлагалось два разных понимания этого полустигия. Romaśá- adj. "волосатый"; n. membrum virile. Ví jṛmbh- "зевать", "раскрываться" и "напрягаться" о membrum virile».⁵⁶ В гимне к Соме упоминается ищущий две волосатые щели фаллос (śéro rómaṇvantau bhedaú ichati) (IX.112.4).⁵⁷

Примечательно в связи с этим, что Сому призывают течь для питья Индре через овечьи волосы (rómaṇi avyáya) и усаживаться на лоно в деревянных сосудах: só arśéndrāya pītāye tiró rómaṇi avyáya | sídan yónā váneṣu ā «теки Индре для питья сквозь овечьи волоски, усаживаясь на лоно в деревянных сосудах» (IX.62.8). Сома ещё два раза описывается выливаемым через волосы овцы (rómaṇi ávyā samáyā ví dhāvati) (IX.75.4) в цедилке (eté vām abhy āsr̥kṣata tirāḥ pavítram áti rómaṇi avyáya sómāso áti avyáya) (I.135.6), а также очищающимся через волосы (tiró róma pavate índur) (IX.97.11) и после очищения прохождением через сито из овечьей шерсти садящимся на лоно: ásāvi sómo aruṣo vṛṣā hārī rájeva dasmó abhí gā acikradat | punāno vāram pári eti avyáyaṁ śyenó ná yónim ghr̥tāvantaṁ āśadam «выжат Сома красноватый, бык золотистый. Словно царь замечательный, он взревел навстречу коровам. Очищаясь, он проходит сквозь сито (vāram) из овечьей шерсти (avyáyaṁ), чтобы сесть на лоно, полное жира, словно сокол» (IX.82.1). См. также

⁵⁴ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 691.

⁵⁵ Топоров В.Н. К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 341. Прим. 10.

⁵⁶ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. М., 1999. — С. 487–488.

⁵⁷ «... волосатой щели (rómaṇvantau bhedaú)... — В оригинале двойств. число» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. М., 1999. — С. 410.).

следующее сообщение: *sáraj jāró ná yóṣaṇām varó ná yónim āsādam || pavítre avyata yónim āsādam || ávyo vārebhiḥ pavate sómo | kánikradad vṛṣā* «он спешит, как любовник к женщине, как возлюбленный, чтобы сесть на лоно. || Укрылся в цедилке, чтобы сесть на лоно. || Он очищается через сито из овечьей шерсти, Сома, громко ржущий конь» (IX.101.14–16). Здесь Сома сначала сравнивается со спешащим к женщине возлюбленным любовником, чтобы сесть на лоно (*sáraj jāró ná yóṣaṇām varó ná yónim āsādam*) (IX.101.14); в следующем стихе говорится о том, что он укрылся в цедилке, чтобы сесть на лоно (*pavítre avyata yónim āsādam*) (IX.101.15); а потом Сома описывается очищающимся через сито из овечьей шерсти (*ávyo vārebhiḥ pavate sómo*), прыскающим (семенем) (*vṛṣā*) (IX.101.16). Итак, **волосы цедилки из овечьей шерсти** (*rómāṇi avyáya*) **уподобляются волосам вокруг женских половых органов** (*rómaṇvantau bhedaú*). Но это значит, что **ищущий двух волосатых щелей фаллос** (*śépo rómaṇvantau bhedaú ichati*) **должен быть Сомой, сравниваемым со спешащим на лоно женщины возлюбленным любовником** (*sáraj jāró ná yóṣaṇām varó ná yónim āsādam*). И данные памятника подтверждают такой вывод, а также раскрывают символическое духовно-психологическое значение всей этой откровенной сексуальной образности. Движущийся кругами по цедилке из овечьих волос и через неё Сома постоянно именуется имеющим тысячу потоков (*sómaḥ punānó arṣati | sahásradhāro átyaviḥ* (IX.13.1), *ávyo vāre pári | sahásradhāro yāt tánā* (IX.52.2), *sahásradhāraḥ pári kóśam arṣati pavítram áti eti || ádhy asthāt sānu pávamāno avyáyaṃ* (IX.86.7–8), *pavāte áti vāram ávyam || sahásradhāraḥ pavate* (IX.97.4–5), *pári ṣṇúnā dhanuva śāno ávye | sahásradhāraḥ* (IX.97.19), *sahásradhāro áti ávyam arṣati* (IX.107.17)), в одном случае — тысячу потоков и тысячу семян (*sahásradhāras | tirāḥ pavítram ví vāram ávyam || sahásraretā || ásarji tirāḥ pavítram | sómaḥ sahásradhāraḥ*) (IX.109.16–17 и 19) и ещё в одном — тысячу потоков и сотню энергий (*sómaḥ punānó avyáye vāre | sahásradhāraḥ śatávāja índuḥ*) (IX.110.10).

РВ раскрывает символизм этой процедуры сообщениями о том, что текущего тысячью потоков Сому трепещущие от вдохновения начищают в Лоне Адити через мелкое или тонкое сито мысли–видения (*tám amṛkṣanta upásthe áditer ádhi | víprāso āṇviyā dhiyā || sahásradhāram | índum*) (IX.26.1–2). Этого растущего от песни (*girāvṛdham*) (IX.26.6) Повелителя Речи (*pátim vāśo*) поторапливают с помощью мысли–видения (*tám ahyān dhiyā*) (IX.26.4) и мудрости (*medháyaḥiyan pávamānam*) (IX.26.3). Дожидающиеся Речи с цедилками и наделённые видением–прозрением (*pavítravantaḥ pári vācam āsate dhīrā*) (IX.73.3) поэты–мудрецы очищают стекающую к ним звучащую

Речь в протянутой цедилке с тысячей протоков (sahásradhāre áva té sám asvaran || sahásradhāre vítate pavíttra á | vācam punanti kaváyo manīṣīṇaḥ) (IX.73.4 и 7). В ней Её неиссякающие потоки приносят потомство в третьем или ментальном пространстве (sahásradhāre áva tā asaścátas tṛtīye santu rájasi prajāvatīḥ) (IX.74.6). Текущий в тысячу потоков огромным потоком через цедилку из овечьей шерсти Сома сияет как солнце и при очищении порождает Речь (sahásradhāraḥ punānó vācam janáyann || pávamāna máhi árṇo ví dhāvasi súro ná citró ávyayāni pávyayā) (IX.86.33–34) и мелодию (sāma kṛṇván) (IX.96.22). Сквозь тонкое или мелкое сито это исполненное лучащимися гимнами солнце и знаток Речи расходится тысячью путей (sahásram ſkvā pathíbhīr vacovíd súro áṇvam ví yāti) (IX.91.3). Имеющий тысячу потоков и сотню энергий сок Сома (sómo sahásradhāraḥ śatāvāja índur) (IX.96.9) проходит через цедилку из овечьей шерсти (pávasva soma ádhi sáno ávye) (IX.96.13), распевая (sómaḥ pavíttram áti eti rébhan) (IX.96.6) как поэт с песнями (kavír gīrbhīḥ káviyenā kavīḥ sán sómaḥ pavíttram áti eti rébhan) (IX.96.17). Этот родитель мыслей очищается (sómaḥ pavate janitá matīnām) (IX.96.5) мыслями (sómo matībhiḥ punānó) (IX.96.15) сотней потоков (śatádhāraḥ pavasva) (IX.96.14) и словно река, экстатическим вдохновением поднимает волну Речи, песни и мысли (prāṇvīpad vācá ūrmīm ná síndhur gíraḥ sómaḥ pávamāno manīṣāḥ) (IX.96.7). Д.Н. Овсянико-Куликовский сопровождает этот стих следующим переводом и комментарием: ««подобно тому как река (вздымает волну), так Сома всколебал (prāṇvīpad — интензивная форма корня vīp, — я перевожу «всколебал», не находя другого более подходящего выражения, — точнее был бы передан смыслом глаголом «экстазировал», если бы таковой существовал) волну речи, — (всколебал) песни, молитвы». Здесь «речь», песни и молитвы, отнесены к Соме как следствие — к причине».⁵⁸ Тысячью путей в уме созданного им же риши—провидца он захватывает светоносную область, стремится овладеть третьей, т.е. ментальной формой (ṛṣimanā yá ṛṣikṛt suvarṣāḥ sahásraṇīthaḥ | tṛtīyaṁ dhāma síṣāsan) (IX.96.18) и провозглашает четвертую, т.е. сверхразумную форму (turīyaṁ dhāma vivakti) (IX.96.19). При этом Сома описывается яркими сексуальными образами — как начищающий тело красивый молодец (máryo ná śubhrás tanúvam mṛjānó) (IX.96.20), идущий к сестре друга (eti abhí sákhyur ná jāmīm) (IX.96.22) как любовник к милой (priyāṁ ná jāró) (IX.96.23); как прыскающий тысячным семенем (sahásraretā) (IX.96.8) бык (vṛṣeva) (IX.96.20), влезаящий на коров со знанием дела (á tiṣṭhati vṛṣabhó

⁵⁸ Овсянико-Куликовский Д.Н. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сома, в связи с концепцией речи и экстаза (извлечение из исследования "Культе Сома в Риг-Веде". — Pro venia legendi). — М.: Типография А.Иванова (б. Миллера), 1882. — С. 7.

góṣu jānán) (IX.96.7). Сомы очищается в тысячу потоков как колышущий Речью океан (sahásradhāraḥ pavate samudró vācamīṅkhayāḥ) (X.101.6) и Повелитель Речи (īndur pavata | vācās pátir) (IX.101.5). Следует обратить внимание на то, что очищающийся через сито из овечьей шерсти (eṣā syá dhārayā sutó ávyo vārebhiḥ pavate) (IX.108.5) **Сомы дважды именуется прыскающим семенем быком с тысячью потоков** (sahásradhāraṁ vṛṣabhám || sahásradhāraṁ vṛṣabhám) (IX.108.8 и 11). Но при этом этот самый сверкающий (dyumáttamaḥ) (IX.108.3) и бессмертный порождающий бык Светом озаряет Тьму (vṛṣā janáyann ámartiyaḥ pratápañ jyótiṣā támaḥ) (IX.108.12), распространяя обширное сияние (abhí dyumnám bṛhád didīhi) (IX.108.9). Он лучше всех находит силу воли (soma kratuvíttamo) (IX.108.1), оживляет мысли–прозрения (jīnvā dhíyaḥ) (IX.108.10) и представляет собою рождённое и возвращённое Сознанием–Истиной обширное и Играющее Светом Сознание–Истину (ṛtēna yá ṛtājāto vivāvṛdhé devá ṛtām bṛhát) (IX.108.8).

Текущего в тысячу потоков доят **десять пальцев** (sahásradhāraṁ duhate dáśa kṣípa) (IX.80.4). Они **доют быка–осеменителя** камнями (ádribhir duhánti vṛṣabhám dáśa kṣípaḥ) (IX.80.4). Он скрывается в них на спине цедилки из овечьей шерсти (īndur dáśa kṣípo avyata śāno ávye) (IX.97.12). Они поторапливают (hinvánti daśábhiḥ kṣípābhiḥ) (IX.97.57) и начищают его (mṛjánti tvā dáśa kṣípo (IX.8.4), etám u tyām dáśa kṣípo mṛjánti (IX.15.8; IX.61.7), etám mṛjanti dáśa kṣípaḥ (IX.46.6)) в сосуде (mṛjanti kaláśe dáśa kṣípaḥ) (IX.85.7). **Десять сестёр направляют этого громко ревущего быка–оплодотворителя на лоне** (ádhi yónāv eṣā vṛṣā kánikradad daśábhir jāmíbhīr yatáḥ) (IX.28.3–4). Они обрабатывают его как колесницу между двух рук в лоне Адити (sám ī ráthaṁ ná bhuríjor aheṣata dáśa svásāro áditer upástha ā) (IX.71.5). Его захватывают десять тоненьких юниц–сестёр (tám īm āṇvīḥ samaryá ā gr̥bhñánti yóṣaṇo dáśa svásāraḥ) (IX.1.7). Они начищают его (tuvām mṛjanti dáśa yóṣaṇaḥ) (IX.68.7) в деревянном сосуде (yām mṛjánti yóṣaṇo dáśa vāne) (IX.6.5). Десять деятельных золотистых или буланных мощно начищают его (etám tyām haríto dáśa marmṛjyānte apasyúvaḥ) (IX.38.3). Когда он начищается, **десять юных жён приветствуют его криками, как девица — любовника** (abhí tvā yóṣaṇo dáśa jāráṁ ná kanyānūṣata | mṛjyāse soma) (IX.56.3). Под десятию пальцами подразумеваются десять буланных кобылиц Суры–Сурьи⁵⁹, на которых ездит отождествляемый с Индрой–Гносисом Сомы (utá tyā haríto dáśa sūro ayukta yátave | īndur índra íti bruván) (IX.63.9). Эти десять поводьев–лучей приносят его как небесную совершенноразумную

⁵⁹ Сурья и Сура — это два имени одного и того же персонажа. Это доказывается тем, что восходящая на колесницу Ашвинов фигура именуется то дочерью Сурьи (duhitā sūriyasya) (I.116.17; I.117.13; I.118.5; IV.43.2; VI.63.5), то дочерью Суры (sūre duhitā (I.34.5), sūro duhitā (VII.69.4)).

Сознание—Истину на землю или в тело (*diviyó ṛtām sumedhāḥ prā raśmíbhīr daśábhīr bhāri bhūma*) (IX.97.23). Они являются десятью выросшими вместе сёстрами—мыслями и детьми Сурьи (*sākamúkṣo marjayanta svāsāro dāśa dhītāyo jāḥ sūriyasya*) (IX.93.1). Когда они начищают (*dāśa svadhābhīr ádhi sāno ávye mṛjānti*) (IX.92.4) и погоняют его на спине цедилки из овечьей шерсти, он, первый мудрец, силою видения порождает мысли (*dhiyā manótā prathamó manīṣī | dāśa svāsāro ádhi sāno ávye ájanti*) (IX.91.1). Индра тоже подтягивает бадью неба десятью мыслями Ману Вивасвата (*ā daśábhīr vivásvata índraḥ kóśam acucyavīt*) (VIII.72.8) или Сверкающего Ума, чьи идеи побуждают буланого Сому к движению (*vivásvato dhíyo hárīm hinvānti yātave*) (IX.99.2). Агни, формой которого Сомы выступает, тоже порождает как матери—сёстры (*dāśa kṣīpaḥ pūrvīyām sīm ajījanan sújātam mātṛṣu priyām agnīm* (III.23.3), *dvīr yām páñca jījanan samvasānāḥ svāsāro agnīm* (IV.6.8)), обхватывают как девицы—сёстры (*dāśa svāsāro agrūvaḥ samīcīḥ pūmāmsaḥ jātām abhī sām rabhante*) (III.29.13) и погоняют десять мыслей—пальцев (*tām īm hinvanti dhītāyo dāśa vrīśo*) (I.144.5). В другом месте даром Индры называют десять исполненных силы бочек (*rādhāsas ta índra dāśa kóśayīr dāśa vājīno*) (VI.47.22). Именно у Ману Вивасвата могучий Индра—Гносис пьёт выжатого Сомы—Блаженство (*yāthā mánau vívasvati sómaḥ śakrāpibaḥ sutām índra*) (VIII.52.1) или опьяняется мыслью Вивасвата (*uténdra mátsvā vívasvato matī*) (VIII.6.39). И другие Играющие Светом тоже именно у Вивасвата облачаются в питье Сомы и хвалебную песнь (*vāvasānā vivásvati sómasya pītiyā girā*) (I.46.13) и придерживаются его сидения (*devā vivásvataḥ sādane dhārayante*) (X.12.7). С учётом тождественности Агни и Сомы следует принять во внимание и сообщение РВ о том, что зажегший умом Агни смертный должен думать, что зажжёт его сверкающими лучами (*vivásvabhiḥ*) (*agnīm índhāno mānasā dhīyaḥ saceta mártiyaḥ | agnīm īdhe vivásvabhiḥ*) (VIII.102.22). Именно для Вивасвата Агни проявляется как совершенная Воля (*tuvām agne āvīr bhava sukratūyā vivásvate*) (I.31.3), встаёт из него как радостный поэт при рождении невытертым из двух матерей (Неба и Земли) (*ásammṛṣto jāyase mātaroḥ śúcīr mandráḥ kavīr úd atiṣṭho vivásvataḥ*) (V.11.3) и становится его древним (*pūrvīyāḥ*) и благожелательным (*śívó*) (см. далее) вестником (*dūtó ábhavad vivásvataḥ* (I.58.1), *dūtām vivásvato* (IV.7.4), *agne tuvām hí āsi pūrvīyāḥ śívó dūtó vivásvato* (VIII.39.3), *agnīr bhúvad dūtó vivásvato* (X.21.5)). Агни в свою очередь использует Вивасвата как свой глаз (*vivásvatā cákṣasā*) (I.96.2). Именно от Вивасвата Агни приносят управляющая Сила Света жизненной энергии или Праны Матаришван (*ā dūtó agnīm abharad vivásvato*) (VI.8.4). Вивасват является формой Агни (*kavīr vivásvān*) (VII.9.3).

Психологическая трактовка Ману Вивасвата как Сверкающего Ума или озарённого разума Йогина позволяет разрешить одну из проблем реконструкции ригведийского культа как символического жертвоприношения и правильно интерпретировать следующие сообщения: «вот легко мы возносим речь, хвалебные песни великому Индре на месте Вивасвата» (*ní ū śu vācam prā mahé bharāmahe gíra índrāya sādane vivásvataḥ*) (I.53.1); «в сидении жертвователя (*vivásvataḥ*)⁶⁰ эти его (подвиги Индры) воспевают в гимнах вдохновенные поэты» (*vivásvataḥ sādane asya tāni víprā ukthébhiḥ kaváyo grṇanti*) (III.34.7); «Индра награждает безупречные распевы, ведь ему нравится на месте жреца (*vivásvataḥ*)» (*anehása stúbha índro duvasyati | vivásvataḥ sādana á hí pipriyé*) (III.51.3); «ваше высшее величие, о воды, собирается прекрасно возвестить певец на месте Вивасвата» (*prā sú va āro mahimānam uttamām kārúr vocāti sādane vivásvataḥ*) (X.75.1).

Обращаем также внимание на то, что мать вынашивала Индру тысячу месяцев (*yám sahasram māsó jabhāra*) (IV.18.4). После поглощения тысячи буйволов его мощь страшно усиливается (*sahasram mahiśāṁ ághaḥ ád ít ta indriyám máhi prā vāvr̥dhe*) (VIII.12.8). Его силу создала тысяча риши (*sahasram ṣibhiḥ sáhaskr̥taḥ*) (VIII.3.4). Он держит во рту тысячу гиен (*tuvám indra sālāvṛkán sahasram āsán dadhiṣe*) (X.73.3). У него также — тысяча (*sahasramūtis índro* (I.52.2), *sahasram ta indara ūtáyo naḥ* (I.167.1), *sahasrītibhir ūtibhir* (X.134.4)) и сотня (*śatám te ūtayaḥ*) (VII.25.3) поддержек (*asmāṁ avantu te śatám asmān sahasram ūtayaḥ*) (IV.31.10), тысяча поддержек и сотня проявлений щедрости (*sahasrote śatāmagha*) (VIII.34.7), тысяча услад (*sahasram iṣo*) (I.167.1), тысяча богатств (*sahasram gāyo* (I.167.1), *ṇas tuvám rayīm sahasrīnam* (VIII.93.21), *rayīm sahasrīnam* (X.24.1)). Он даёт тысячекратное процветание (*stotrē sahasrapośiyam dāḥ*) (VI.35.1), тысячу даров (*índram sahasram yáya rātáya* (I.11.8)) и сотню (*vājam śatīnam sahasrīnam* (VIII.88.2), *á yāhi śatāvājayā iṣā sahasravājayā* (VIII.92.10), *sahasrīnam śatīnam vājam* (X.47.5)) и тысячу энергий (*sahasrīna ūpa no yantu vājāḥ* (I.167.1), *sahasrīna ūpa no māhi vājān* (VII.26.5), *vājam darṣi sahasrīnam* (VIII.33.3), *sahasravājam* (X.104.7)). Он является дающей тысячу (*índra dehi sahasram*) (X.98.4) силой воли (*índraḥ sahasradāvnām krátur bhavati*) (I.17.5) и тысячеглазым повелителем мысли–видения (*sahasrākṣā dhiyás pátī*) (I.23.3). Тысячепламенного (*sahasrasókā*) (X.96.4) Индру привозит сотня и тысяча запряжённых в золотую колесницу запрягаемых священным словом буланых (*á tvā sahasram á śatám yuktā ráthe hiraṇyáye | brahmayújo hārāya indra vāhantu*)

⁶⁰ Автор русского перевода РВ Т.Я. Елизаренкова в ряде случаев передаёт термин *vivasvat* как «жрец» (I.46.13; III.51.3) или «жертвователь» (III.34.7), что в свете излагаемого представляется некорректным.

(VIII.1.24). Он приходит с мощным блеском тысячью путей (á saháśram pathíbhir indra túvidyumna arvák) (VI.18.11). Его смертельное оружие (sahásrabhr̥ṣṭim vadhám) (V.34.2) или ваджра имеет тысячу зубцов или острых граней (vájra saháśrabhr̥ṣṭir (I.80.12), vājraṁ saháśrabhr̥ṣṭim (I.85.9; VI.17.10)). У его стрелы — сотня наконечников и тысяча перьев (śatábradhna īṣus táva saháśraparṇa éka ít) (VIII.77.7).

Сома тоже имеет сто поддержек или тысячу чистых очищающихся струй (śatám na indo ūtibhiḥ saháśram vā śúcīnām pávasva) (IX.52.5). Он состоит из сотни и тысячи рождённых Силами Света потоков (śatám dhārā devájātā asṛgran saháśram enāḥ kaváyo mṛjanti) (IX.97.29). У него также тысяча поддержек и сотня проявлений щедрости (sahásrotiḥ śatāmagho) (IX.62.14). У него тоже тысяча глаз (pávamānāya saháśracakṣase) (IX.65.7), а также тысяча приношений (índum saháśracakṣasam || tám tvā saháśracakṣasam átho saháśrabharṇasam) (IX.60.1–2). У него тысяча обликов (sahásrāpsāḥ) (IX.88.7). Он движется тысячью путей (sahásraṇītir (IX.71.7), saháśrayāmā || saháśram yāhi pathíbhiḥ (IX.106.5–6)) с сотней потоков (sahásraṇīthaḥ śatádhāro) (IX.85.4). Имеющий тысячу сверкающих форм Сома (sómāḥ saháśrapājasah) (IX.13.3; IX.42.3) порождает тысячные улады (kṣārā sahasrīṇīr īṣah) (IX.61.3) и при этом приносит поэтам все сверкания (víśvā soma pavamāna dyumnāni indav ā bhara | vidāḥ sahasrīṇīr īṣah) (IX.40.4). Он даёт тысячу обширных улад (naḥ saháśrā bṛhatīr īṣo dā) (IX.97.25). Он наделяет поэтов тысячесверкающим (á pavamāna dhārāya rayīm saháśravarcasam asmé (IX.12.9), pávamāna vidā rayīm asmábhyaṁ soma | indo saháśravarcasam (IX.43.4)) или тысячным богатством (naḥ sahasrīṇam rayīm (IX.13.5), nū no rayīm mahām indo asmábhyaṁ soma viśvátaḥ | á pavasva sahasrīṇam (IX.40.3), asmábhyaṁ soma viśvátaḥ á pavasva sahasrīṇam (IX.65.21)) из совершенных мужей (á pavasva sahasrīṇam rayīm soma suvīriyam) (IX.63.1). Он струит несущее тысячу мощно сверкающее богатство (abhí no rayīm arṣa | indo saháśrabharṇasam tuvidyumnáṁ) (IX.98.1). Он даёт тысячную энергию из коров (sá hí śmā jaritṛbhya á vājraṁ gómantam ínvati | pávamānaḥ sahasrīṇam) (IX.20.2) или сильно сверкающее тысячное богатство из коров (á pavasva sahasrīṇam rayīm gómantam áśvīnam puruścandrām) (IX.62.12) и из коней (abhí arṣa sahasrīṇam rayīm gómantam áśvīnam) (IX.63.12). Это приносимое им тысячное богатство из коров и из коней также именуется состоящим из сотни коров (á na indo śatagvīnam rayīm gómantam áśvīnam bhārā soma sahasrīṇam) (IX.67.6). Либо он даёт сотенное владение конями и тысячное — скотом и золотом (á tū na indo śatádātu ásvīyam saháśradātu paśumád dhíraṇyavat) (IX.72.9). Также тысячное богатство состоит из ста душ (índo sahasrīṇam rayīm śatātmānam vivāsasi)

(IX.98.4). Приносимое Сомой богатство тысячи видов именуется четырьмя океанами⁶¹ (rāyāḥ samudrāṃś catúro asmábhyaṃ soma viśvátaḥ | á pavasva sahasríṇaḥ) (IX.33.6). У Сомы — тысяча буланных коней (sahásram áśvā hárayaś) (IX.78.2). Сома тоже имеет тысячу зубцов именно в цедилке (pavítraratho sahasrabhr̥ṣṭir) (IX.83.5; IX.86.40). Сома становится (āt sóma indriyó raso vājraḥ bhuvat) (IX.47.3) и является ваджрой Индры (índrasya vājro sómo (IX.72.7), índrasya vājro (IX.77.1)). Сома посылает и приносит несущую вдохновенное сознание Речь с тысячей приношений (tuvāṃ soma vipaścítam punānó vācam iṣyasi índo sahasrabharṇasam || utó sahasrabharṇasam vācam soma punāná indav á bhara) (IX.64.25).

Т.е. Соме именно в процессе очищения через овечьи волосы (rómāṇi avyáuā) присущи сто сил гностической воли (śatakratu (58 раз) или vājreṇa śatáparvaṇā (I.80.6; VIII.6.6; VIII.76.2; VIII.89.3) или vājraṃ chatāśrim) (VI.17.10)) или души (chatāātmā) (I.149.3) и тысяча форм гностического сознания (sahasracetāḥ indra) (I.100.12) или интуитивного озарения (sahasraketum) (I.119.1), описываемых как **семена мысли** (mánaso rétaḥ) (X.129.4). Озарениями интуитивного сознания в сердце приближаются к этой тайне с тысячью ветвей (tá ín niṇyāṃ h́dayasya praketaiḥ sahasravaḷśam abhí sám caranti) (VII.33.9). Такая интерпретация подтверждается **именованием Индры–Гносиса бараном** (meśá) (I.51.1; I.52.1; VIII.2.40; VIII.97.12) с **тысячью мошонок или яиц с мощной мужской силой** (índram sáhasramuṣka túvinṃṃṇa) (VI.46.3), а также сообщением о том, что **Сома очищается** Волей Гносиса–Индры и мыслью–прозрением **в цедилке из овечьих волос** (ávye sasāra pávamāna ūrmíṇā | táva krátvā ródasī antarā kave dhiyā pavate sóma indra te) (IX.86.13). Кроме того, в трёх случаях указывается, что **Сома течёт через шерсть овцы** (meṣī), т.е. **употребляется термин, однокоренной с обозначением барана** (meśá) (tvā sr̥jānām áti meṣíyah (IX.8.5), prá te dhārā áti áṇvāni meṣíyah (IX.86.47), sá mām̐rje tiró áṇvāni meṣíyo (IX.107.11)). Причём этот мистический любовный союз может описываться и с обратной стороны: так, дающая автору гимна сотню упоительных любовных излияний или гностических энергий (см. выше) Божественная Любовница характеризует себя как полностью покрытую волосками и сравнивает себя с овечкой (dádāti máhya yádurī yásūnām bhojíyā śatā || sáravāhām asmi romaśā gandhārīṇām ivāvikā) (I.126.6–7).

Обряд выжимания Сомы описывается как половой акт: á tú ṣiṅca hárīm īṃ drór upásthe | pári ṣvajadhvaṃ dáśa kaksíyābhir ubhé dhúrau práti váhniṃ yunakta || ubhé dhúrau váhnir āpíbdamāno antár yóneva carati dvijāniḥ |

⁶¹ Риты–Сат–Чит–Ананды.

vānaspátim vāna āsthāpayadhvaṃ ní śū dadhidhvaṃ ákhananta útsam || kárṇn naraḥ kaprthám úd dadhātana codáyata khudáta «Черпайте же золотистый в лоне деревянного сосуда! Охватите десятью поясами! Впрягайте тяжеловоза в оба дышла! Двигается между обоих дышел зажатый тяжеловоз, словно муж с двумя жёнами — между двух лон. Вставьте лесное дерево в древесину! Хорошенько устройте колодец, хоть вы и не рыли! Уд, о мужи, уд поднимайте, приводите в движение, вталкивайте!» (X.101.10–12). Здесь **деревянный сосуд для Сомы отождествляется с лоном** (dróḥ upásthe), а **деревянный пестик** (vānaspátim) **для выжимания Сомы — с фаллосом** (kárṇn, kaprthám), сам же **Сома** (vāhnir) **сопоставляется с членом, движущимся между двух дышел-жён** (ubhé dhúrau, dvijāniḥ) (**Неба и Земли**) как между и внутри двух влагалищ (antár yóneva carati).

Такая интерпретация подтверждается вариативным описанием того же обряда выжимания в другом месте: yátra dvāv iva jaghánā adhiṣavaṇíyā kṛtā | ulūkhalasutānām ávéd u indra jalgulah || yátra nāṭī apacyavám upacyavám sa śíkṣate | ulūkhalasutānām ávéd u indra jalgulah || utá sma te vanaspate vāto ví vāti ágram ít | átho índrāya pátave sunú sómam ulūkhalā «Где две доски для выжимания сделаны, как чресла, заглатывай же, о Индра, соки, выжатые в ступке! Где женщина занимается выталкиванием-вталкиванием, заглатывай же, о Индра, соки, выжатые в ступке! А самую твою верхушку, о дерево, ветер обвеваает. Так выжимай же Сому, ступка, Индре для питья!» (I.28.2–3 и 6). Как указывает Т.Я. Елизаренкова, здесь «выжимание сомы с помощью пестика и ступки сравнивается с соитием... две доски для выжимания (adhiṣavaṇíyā)... — Атрибут большого ритуала выжимания сомы, которому функционально тождественны пестик и ступка, сравниваемые с гениталиями».⁶² **Мы видим здесь уподобление ступки (ulūkhalā) и пестика**

⁶² Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 559. К.Ф. Гельднер переводит фразу yátra nāṭī apacyavám upacyavám sa śíkṣate «где женщина упражняется во вталкивании и выталкивании» (wo die Frau das Hinstossen und Herstossen einübt) и добавляет, что ступка и пестик подобны гениталиям (Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt von K.F. Geldner. — Erster Theil. — L.–Leipzig: Harvard University Press, 1951. — S. 31.). Обзор интерпретаций см.: Schmidt H.-P. Rigveda 1.28 and the Alleged Domestic Soma-Pressing // Indologica: Сборник статей памяти Т.Я. Елизаренковой: Кн. 2 / Под ред. И.С. Смирнова; сост. Л. Куликов, М. Русанов. — М.: РГГУ, 2012. — С. 431–443. См. также: Jamison S. Women's Language in the Rig Veda? // Indologica: Сборник статей памяти Т.Я. Елизаренковой / Под ред. И. Смирнова; сост. Л. Куликов, М. Русанов. — М.: РГГУ, 2008. — С. 158. Ученик Ш.А. Гхоша Т.В. Капали Шастри даёт следующий комментарий: «Это интересный Рик. Женщина выходит из и входит в жертвенный зал. Женщина — это жена жертвователя. Таково объяснение Саяной терминов pari, apachyava и upachyava. Здесь необходимо отметить, что ни один ведийский ритуал не мог быть проведён никем без жены. Идея заключается в том, что женщина как Шакти мужчины участвует в действии и его результате с тем, чьей Шакти она является. Я дал «выходит» и «входит» как английские эквиваленты apachyava и upachyava; это не совсем точно и может даже сбить с толку, но в этом есть преимущество большего движения в направлении ритуалистической интерпретации, которая лучше всего представлена в комментарии Саяны. Есть другие комментаторы, например, Скандасвами, предлагающие очень нелепое и даже вульгарное значение, которое не заслуживает упоминания здесь... По мере того как развивается Ведийская Йога, rasa всего существа Йогина-жертвоприносителя, Яджаманы, выдавливается наружу...

(vanaspate) **совокупляющимся мужчине и женщине (nāṅī), однако в отличие от Т.Я. Елизаренковой, не считаем их тождественными двум доскам для выжимания Сомы (adhiṣavaṇīyā). Последние ещё раз упоминаются в конце гимна как два сосуда для Сомы (camúvor) (I.28.9). Согласно нашей интерпретации, они тождественны двум дышлам (ubhé dhúrau) и двум лонам (antár yóneva carati) предыдущего гимна и символизируют Небо и Землю как два вместилища Сомы–Блаженства. Именно поэтому Сома неоднократно описывается как находящийся в двух чанах (camúvoḥ (IV.18.3; IX.36.1; IX.97.2, 48), hárir camúvor (IX.69.5; IX.71.1), camúvor ásadad dháriḥ (IX.72.5), indo camúvoḥ (IX.86.47), camvòr á viśa (IX.96.21), sómaḥ camúvor viśad dháriḥ (IX.103.4), camúvor viśad dháriḥ (IX.107.10)).** Причём в одном случае он входит в них как украшающий тело красивый молодец и прыскающий семенем и ревуший бык (máryo ná śubhrás tanúvam mṛjānó | vṛṣeva kánikradac camúvor á viveśa) (IX.96.20), в другом — как тяжеловоз (camúvoḥ sutó váhnir ná) (IX.108.10). Сома выжимается между этими двумя чанами (sómaḥ camúvoḥ sutám) (VI.57.2). Именно Родитель–Небо и Мать–Земля называются двумя простёртыми чанами или чашами, образующими лоно (dyaúr janitā mātā pṛthivī uttānāyoś camúvor yónir antár (I.164.33), см. также: mahī sám airac camúvā samīcī (III.55.20)). Напомним, что Небо в РВ может быть женского рода (dyaúr bṛhatī (I.57.5), pravátvatī dyaúr bhavati (V.54.9), dyaúr devī (X.59.7), dyaúr áditir (X.63.3), mahīva dyaúr (X.133.5), dhruvā dyaúr (X.173.4)).⁶³ Ср. также: ví yó mamé yamíyā samyatī mádaḥ sākaṁvṛdhā páyasā pinvad ákṣitā | mahī apāré rájasī vivévidad abhivrájann ákṣitam pája á dade || sá mātārā vicáran vājáyann apáḥ prá médhiraḥ svadháya pinvate padám «Пьянящий напиток, который измерил двух соединённых близнецов, выросших вместе, переполняет их непреходящим молоком.

Утверждается, что Шакти Пуруши, жертвователя, постоянно смотрит и наблюдает и обучается процессу Йоги, в котором высшая Сила нисходит в существо, *upachyava*, а сила из существа поднимается или выходит наружу, *apachyava*, прокладывая дорогу для проникновения высшей силы в существо. Нари — это Нара–Шакти, а Нара — это либо человек, либо Бог в Веде, означающий обладателя силы. Сила, Сознательная Энергия мощной Души, *nara*, наблюдает йогический процесс силы, проникающей внутрь сверху и поднимающейся снизу, и таким образом обучается (*shikshate*) тайне йогического действия, которое исполняется при выдавливании сока, блаженства всех опытов–переживаний существа, которые должны быть пожертвованы Высшим Силам Божества, Богам» (Shastri T.V.K. *Anjah-Sava or The Rapid Rite of a Seer–Priest* // Shastri T.V.K. *Further Lights: The Veda and the Tantra*. — Madras: Sri Aurobindo Library, 1951. — P. 130–132.). Нисколько не отрицая раскрываемый в данном случае Т.В. Капали Шастри духовно-психологический смысл сюжета, мы в то же время полагаем, что здесь выжимание Сомы передаётся с помощью образов из картины полового акта, на что указывает неспровоцированное уподобление двух досок для выдавливания чреслам (yátra dvāv iva jaghānā adhiṣavaṇīyā kṛtā) (I.28.2) — если мы отказываемся трактовать фразу yátra nāṅī arasuvām arasuvām sa śikṣate следующего стиха (I.28.3) как использующую описание совокупления, то появление этого сравнения оказывается немотивированным и бессмысленным, что не представляется возможным.

⁶³ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 579; Она же. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 460 и 465. Благодарю за консультацию И.А. Тонояна-Беляева (СПб).

Хорошо зная два великих бескрайних пространства, отправляясь навстречу, он принимает непреходящую форму. Проходя через двух матерей, поощряя воды, мудрый переполняет по своему желанию место» (IX.68.3–4). **Теперь мы можем дать ответ на вопрос о том, почему в гимне к Соме упоминается ищущий именно две волосатые щели фаллос** (*śéro rōmaṇvantau bhedaú ichati*) (IX.112.4) — **речь идёт о лонах Неба и Земли, с которыми совокупляется Лингам–Сома.**

По данным самой поздней ригведийской мандалы **Агни в буквальном смысле слова выполняет функцию любовника в обряде** (*adhvarasya jārām agnīm*) (X.7.5). **Важнейшим для реконструкции истории шиваизма, возникновения культа Лингама–в–Йони, для прослеживания становления почитания Рудры как Лингама мы считаем стих в одной из древнейших, фамильных РВ:** *ā vo rājānam adhvarasya rudrām hótāraṁ satyaayājam rōdasīyoḥ | agnīm purā tanayitnór acittād dhīraṇyarūpam āvase kṛṇudhvam || ayām yóniś cakrmā yām vayām te jāyēva pátya uśatí suvāsāḥ* **«Царя обрядов, Рудру, хотара обоих миров, истинно жертвующего, Агни цвета золота привлечите на помощь, прежде неожиданный удар грома. Вот лоно, которое мы приготовили для тебя, словно нарядная, жаждущая жена для мужа»** (IV.3.1–2). Это уникальное сообщение позволяет реконструировать тот момент в развитии Богопочитания в северо-западной части Южной Азии, когда уже возник сдвоенный культ Отца и Матери, в жертвоприношении — и в мистической, и в профанной его формах — выражаемый образом Огня, проникающего в Лоно–Йони именно как мужской половой орган и именуемого при этом Рудрой. Как известно, термин *liṅga* и вообще слова, образованные от индоевропейского по происхождению корня *-liṅg-*⁶⁴, в РВ не встречаются. Он был подобран для описания этого процесса позднее. Таким образом, мы получаем важнейший хронологический ориентир для датировки текста древнейшей Самхиты — в том числе на основании археологических данных — и для серьёзнейших историко-культурных и этногенетических выводов. И в подтверждение правильности нашей интерпретации приведём ещё одно сообщение из другой древнейшей, **фамильной мандалы РВ:** *ā yónim agnír ghṛtāvantam asthāt prthúpragāṇam uśāntam uśānāḥ | dīdiyānaḥ śúcir ṛṣvāḥ pavākāḥ pūnaḥ-punar mātārā nāvyaśī kaḥ* **«Агни взошёл на лоно, полное жира, с широким доступом, жаждущее,**

⁶⁴ Топоров В.Н. К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 293–305 и 347–349.

жаждущий. Сверкающий, прозрачный, вздымающийся, чистый, опять и опять он делает новыми родителей» (III.5.7).

Напомним, что **Рудра** — это имя **Агни** (I.27.10; II.1.6; III.2.5; IV.3.1; V.3.3; VIII.72.3). У **Агни** природа **Рудры** (raúdro) (X.3.1). **Один раз во всех ригведийских гимнах Рудра называется Шивой** (rudarāya yébbhiḥ śivāḥ) (X.92.9). Но следует помнить, что **именно Агни в РВ чаще всех и во всех хронологических слоях памятника именуется Шивой** (tuvām agne devānām abhavaḥ śivāḥ sákhā (I.31.1), śivāḥ agne (IV.11.6), śivó naḥ agne (V.1.8), ágne tuvām no ántama utá trātā śivó bhavā (V.24.1), agna śivó bhava (VI.16.9), átithiḥ śivó naḥ (VII.9.3), ágne tuvām hí ási pūrvīyāḥ śivó dūtó vivásvato (VIII.39.3), agnēḥ sákhiyuḥ śivásya (X.3.4)). **Он ложится на семь обладающих Шивами матерей** (ā śaye ā saptáśivāsu mātṛṣu) (I.141.1).⁶⁵ **У него много тел—Шив** (yās te śivās tanúvo jātavedas) (X.16.4).

Так, его форма Апам Напат тоже именуется Шивой (apām nárātām sákhāyam kṛdhvam śivó no astu) (VII.34.15). **Шивами (женск.рода) именуются Играющие Светом реки**⁶⁶ (yāḥ praváto niváta udváta udanvátīr anudakāś ca yāḥ | tā asmábhyam páyasā pínvamānāḥ śivā devīr bhavantu sárvā nadyo bhavantu) (VII.50.4). **Содержащие в себе Агни** (apsú antár agnīm) (I.23.20; X.9.6) **Играющие Светом энергии—воды** (apó devīr (I.23.18), devīr ápo (X.9.4)) **как любящие Матери—Сёстры** (ambāyo jāmāyo) (I.23.16) **наделяют авторов гимнов самой преисполненной Шивы** (śivátamo) **влагой—соком** (yó vaḥ śivátamo rásas tásya bhājayatehá naḥ | usátīr iva mātáraḥ) (X.9.2).

Ещё одна форма Агни Пушан (agne tuvām pūṣā) (II.1.6) **тоже описывается как Шива** (asmākam pūṣann avitā śivó bhava) (VIII.4.18). **Шивой именуется и производящий энергию, деятельность и мысли** (vāyo kṛdhí vājāṁ apó dhíyaḥ) (VIII.26.25) **Ваю** (vāyo yāhí śivā divó) (VIII.26.23), **возникающий из Праны или жизненной силы или Дыхания Жизни Психокосма Человека—Вселенной** (yāt púruṣam ví ádadhuḥ katidhā ví akalprayan || grāṇād vāyúr ajāyata) (X.90.11 и 13). **Но именно Агни и является Праной** (āyur ná grāṇó) (I.66.1), а его форма **Индра** (II.1.3; V.3.1; VII.6.1–5) порождает **Ушас** (janāyan uśāsam) (I.32.4; VI.30.5), в которой заключены **Прана и Жизнь всего** (vísvasya hí grāṇanam jīvanam tuvé) (I.48.10). В свою очередь **Ушас (мн.ч.) порождает Агни** (jyótir yáchantīr uśāso vibhātīḥ ajījanan

⁶⁵ Благодарю за консультацию при переводе данного сообщения И.А. Тонояна-Беляева (СПб). Эти данные соотносятся с находками не только семи глиняных алтарей огня с Лингами внутри эпохи Зрелой Хараппы в Калибангане (см. выше), но и с относящимися к тому же периоду печатями с изображениями семи женских фигур.

⁶⁶ См.: Приложение II. О Чакрах и Нади (в Ригведе).

agním) (VII.78.3). Интересно, что Ваю зажигает Ушас (мн.ч.) (vāsayośasaḥ śrávase vāsayośasaḥ) (I.134.3), а они ткнут для него счастливые яркие одежды из новых чудесных лучей (túbhyaṃ uśāsaḥ śúcayaḥ parāvāti bhadrá vástrā tanvate dáṃsu raśmīṣu | citrá návyesu raśmīṣu) (I.134.4). Ваю порождает Марутов (ájanayo marúto) (I.134.4), которые взмывают (úd īrayanta vāyúbhir (VIII.7.3), úd u vāyúbhiḥ (VIII.7.17)) и передвигаются ветрами–Ваю (marúto yāmaṃ yānti vāyúbhiḥ) (VIII.7.4). Индра даёт силу или толпу Марутов, являющихся Ваю (мн.ч.) (rāsi śárdha indra mārutaṃ naḥ | sajóśaso yé sa mandasānāḥ prá vāyávaḥ pānti ágraṇītim) (II.11.14). Но Агни и есть толпа Марутов (agne tuvāṃ śárdho mārutaṃ) (II.1.6), он сам (tveṣāṃ śárdho ná mārutaṃ tuviṣváni) (VI.48.15) и его огни издают громкий шум, как толпа Марутов (yé ha tyé te agne arcáyaś cáranti | tuviṣvaṇáso mārutaṃ ná śárdhaḥ) (IV.6.10), и описываются как подобные ветрам–Ваю соки Сомы (agnáyaḥ vāyávo ná sómāḥ) (X.46.7). Маруты распространяют Агни (agníśríyo marúto) (III.26.5), держат в руках сверкающие Агни молнии (maruto agníbhrājaso vidyúto gábhastiyoh) (V.54.11) и, ярко сияющие и пылающие, со своими молниями и яркими вспышками, подобны Агни (мн.ч.: agnáyo ná svávidyutaḥ (V.87.3), śúsukvāṃso ná agnáyaḥ (V.87.6), té rudrāsaḥ agnáyo yathā tuvidyumná (V.87.7), yé agnáyo ná śósucann idhānā marúto (VI.66.2); ед.ч.: agnír ná yé bhrājasā (X.78.2)). Они имеют форму Агни (agnírūpāḥ) (X.84.1), сияют от рождения, сверкают как жертвенное пламя и жадно кидаются, как языки Агни (tvíṣīmanto adhvarásyeva didyút tṛṣucyávaso juhúvo ná agnéḥ | bhrājajjanmāno marúto) (VI.66.10). Но это именно Агни сверкает своими вспышками как молния и это именно он вытесал стаю Марутов (vidyún ná davidyot suvébhiḥ śúṣmaiḥ | śárdho vā yó marútāṃ tatákṣa) (VI.3.8). В свою очередь форма Агни Сома вздымает ветрами–Ваю океан (induḥ samudrām úd iyarti vāyúbhir) (IX.84.4) духовного сердца Психокосма Человека–Вселенной (Пуруши) (hṛdiyāt samudrác (IV.58.5), antāḥ samudré hṛdí (IV.58.11), ékaḥ samudró asmád dhṛdó bhūrijanmā ví caṣṭe) (X.5.1). Надо также знать, что Ваю и Пушан по побуждению ещё одной формы Агни Савитара–Побудителя (II.1.7) следуют его воле, будучи с ним единым сознанием и пониманием (prá vo vāyúm stómaiḥ kṛṇudhvaṃ sakhiyāya pūṣāṇam | té hí devásya savitúḥ sāvīmani krátuṃ sácante sacítaḥ sácetasah) (X.64.7).

О Савитаре говорится: pátir 'va jāyām abhí no ní etu savitā «как муж к жене, пусть приблизится к нам Савитар» (X.149.4). В другом месте Шивой называют Тваштара (śivás tvaṣṭar ihā gahi), но это лишь разные имена–аспекты одного обладающего всеми обликами Играющего Светом Всеобличного Творца–Побудителя (devás tvāṣṭā savitā viśvārūpaḥ)

(III.55.19=X.10.5). Напоминаем, что и Тваштар—Творец является ещё одним именем Агни (tvám agne tváṣṭā (II.1.5), agnīm vo vṛdhántam adhvarāṇām purūtāmam | áchā náptre sáhasvate || ayám yáthā na ābhúvat tváṣṭā rūpéva táksiya | asyá krátvā yáśasvataḥ || ayám víśvā abhí śríyo agnir devéṣu patyate (VIII.102.7–9)).

К ещё одному аспекту Агни — Индре (II.1.3; V.3.1; VII.6.1–5) — обращаются: yóniṣ ṭa indra niṣáde akāri tám ā ní ṣīda svānó ná árvā | vimúcyā váyo «лоно приготовлено для тебя, о Индра, чтобы опуститься. Опустись на него, как ржущий жеребец, испуская жизненную силу» (I.104.1). См. также уже упоминавшийся стих: sá hí dyutá vidyútā véti sáma pṛthúm yónim asuratvá sasāda «ведь с помощью сверкания молнии достигает он [Индра] исполнения. Благодаря природе Асуры он сел на широкое лоно» (X.99.2). Сексуальный подтекст в обоих случаях очевиден. Напомним, что Рудра носит эпитеты Индры — Ваджродланный (vajrabāho) (II.33.3), Марутовый (marútvān) (I.114.11; II.33.6), Многообразный (pururūpa) (II.33.9 — ср. VI.47.18), Сидящий на троне (gartasādam) (II.33.11 — ср. VI.20.9) — и его атрибуты — лук и стрелы (II.33.10; V.42.11; VII.46.1; X.125.6 — ср. I.33.3; I.84.11; VIII.77.7, 11; X.48.4; X.83.1=X.84.6; X.96.6; X.103.3). Индра несколько раз в РВ именуется Шивой (índaro sákhā śívó (II.20.3), yó gṛnatām íd āsitha āpír ūtí śívāḥ sákhā | sá tvám na indra mṛḷaya (VI.45.17), indra vṛtrahátye śívó bhūḥ (VII.19.10), índro śívó (VIII.63.4), sá na índraḥ śívāḥ sákhā (VIII.93.3), śívátamāya paśvāḥ índrāya (VIII.96.10)).

Об Ашвинах говорится, что они приходят (с) Шивой (á gataṁ śívéna) (VII.73.4). Шивами именуются Дьяус–и–Притхиви (śivé no dyāvāpṛthivī) (VI.75.10).

Поэтому, когда Агни призывают прийти с друзьями–Шивами (á no gahi sakhiyébhiḥ śívébhir) (III.1.19), речь может идти о его аспектах, так именуемых.

Как Лингам–в–Йони описывается и ещё одна форма Агни (см. выше) — Сома: vṛṣā punāná stanáyann ádhi barhíṣi | sán yónim áśadat || ávāvaśanta dhītāyo vṛṣabháśyádhi réyasi kuvíd vṛṣaṇyántībhiyaḥ punāno gárbbham ādádhat | yāḥ śukráṁ duhaté páyaḥ «бык, очищаясь, грохоча на жертвенной соломе, уселся на лоно. || Замычали молитвы в связи с семенем быка. || Конечно, очищаясь, он вложит зародыша жаждущим быка, которые выдаивают светлое молоко» (IX.19.3–5); mṛgó ná arṣasi | śídann ṛṭasya yónim ā || abhí gāvo anūṣata yóṣā jārām iva priyām «словно зверь, мчишься ты, усаживаясь на лоно закона. || Коровы приветствовали тебя криками, как

женщина желанного любовника» (IX.32.4–5); *eṣá syá mānuṣīṣu ā śyenó ná vikṣú sīdati | gáchañ jāró ná yoṣitam || eṣá syá mádiyo raso | yá índur vāram āviśat || eṣá syá pītāye sutó hárir arṣati dharṇasīḥ | krándan yónim abhí priyám* «**вот этот усаживается среди людских племён, словно сокол, как любовник, идущий к юной жене. || Вот этот пьянящий сок, капля, которая вошла в волосяное сито. || Вот этот выжатый для питья золотистый течёт, крепкий, ревя навстречу своему милому лону»** (IX.38.4–6); *sómaś camūṣu sīdati | paśáu ná réta ādádhat* «**Сома усаживается в чанах, вкладывая семя, словно животное»** (IX.99.6). Следует обратить внимание на то, что **Сома описывается как Шива** (*índrasyendo śívāḥ sákhā*) (X.25.9), как и его соки именуются **Шивами** (*svādo pito mādho pito || úpa naḥ pitav ā cara śívāḥ śívābhir ūtibhiḥ || táva tiyé pito rāsā || táva tyé pito dádatas táva svādiṣṭha té pito | prá svādmāno rāsānām || yát te soma gāvāśiro yāvāśiro bhājāmahe*) (I.187.2–5 и 9).⁶⁷ И приходит он при этом после возникновения сияния (*vivásva*) гор (*yád adó pito ájagan vivásva párvatānām | átrā cin no madho pito áram bhakṣāya gamiyāḥ*) (I.187.7), что отсылает нас к Ману Вивасвату и связанной с ним символикой добывания Агни=Сомы. Интересно, что у **Сомы тоже именно семь матерей–сестёр** (*saptá svāsāro abhí mātāraḥ śísuṃ návaṃ jajñānām jénīyaṃ | apām gandharvām diviyām sómaṃ*) (IX.86.36).

Все эти упоминания Шивы в РВ игнорируются (риг)ведологами (соответствующие термины переводятся как прилагательные), поскольку необоснованно считается, что только «в послеведийский период из культа Рудры развивается культ Шивы»⁶⁸. Авторы одного гимна высказывают **Индре пожелание, чтобы членопоклонники не проникли в их Сознание–Истину** (*indara mā śíśnádevā āpi gur ṛtām naḥ*) (VII.21.5). В другом стихе об

⁶⁷ Как указывает Т.Я. Елизаренкова, «под «пищей» (*pitú-*) подразумевается не только твёрдая еда, но и питьё — прежде всего сок сомы» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 662).

⁶⁸ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 493. Ср.: «отсутствие слова *liṅga-* в ранних текстах (в частности, в «Ригведе», где нет никаких следов слов с корнем *liṅg-*) нельзя объяснить запретом на тему или на упоминание самой реалии, но скорее этот пробел можно объяснять отсутствием в «Ригведе» Шивы и следов его культа... Однако и не называемый Ведами, Шива как бы отбрасывает свою тень на образы других богов, передавая им некоторые из свойственных им характеристик. Прежде всего речь идёт о Рудре, также об Индре как о фаллическом божестве плодородия и об Агни, чей язык пламени понимается как эротический символ (можно напомнить об образе бесконечно огромного, пылающего пламенем фаллоса–линги Шивы...). Оба последних божества снабжены эпитетом *sahásramuṣka-* ‘имеющий тысячу тестикул’, ср. RV VI,46,3 (об Индре) и VIII,19,32 (об Агни)» (Топоров В.Н. К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 280 и 343.). Мы не можем согласиться с рассуждениями В.Н. Топорова: не Шива в РВ «отбрасывает свою тень на образы других богов, передавая им некоторые из свойственных им характеристик», а, наоборот, Агни в своём аспекте Рудры и форма Агни Индра передают свои атрибуты (в том числе фаллические и световые) Шиве и, таким образом, **ригведийские гимны являются текстуальным источником формирования культа Шивы (в т.ч. как (Джйотир-)Лингама) и фиксируют его начальную стадию.**

Индре говорится: «Он отправляется за добычей, двигаясь далёким для хромого. При завоевании солнца он окружил, стремясь завоевать, когда, не встречающий сопротивления, в изменённом облике **он овладел имуществом стовратного, убивая членопоклонников**» (*sá vājam yātā āpaduṣpadā yān súvarṣātā pári śadat saniṣyān | anarvā yác chatádurasya védo ghnāñ chiśnádevāñ abhí várpaśā bhūt*) (X.99.3). По мнению Т.Я. Елизаренковой, в обоих случаях членопоклонниками называются «представители неарийских племён, поклонявшихся фаллосу»⁶⁹. Однако примечательно, что **прямо перед стихом X.99.3 идёт описание Индры** *sá hí dyutā vidyútā véti sāma prthum yónim asuratvā sasāda* «ведь с помощью сверкания молнии достигает он исполнения, благодаря природе Асуры он сел на широкое лоно» (X.99.2), которое сами Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров рассматривают как **Йони**.⁷⁰ Возникает странная ситуация — ригведийские поэты несомненно поклонялись Матери в образе Йони, но при этом почему-то якобы игнорировали Лингам, символизирующий проникающего или находящегося в Йони Отца. Как мы постарались показать, **почитание Женского Начала как Матери, Возлюбленной и Йони пронизывает всю РВ, и имеются более чем достаточные основания говорить о поклонении авторов памятника Отцу как Божественному Любовнику и Фаллосу**. Термин *liṅga* ещё не был подобран в качестве наиболее подходящего для характеристики последнего культа, что (наряду с особенностями упоминания Агни, Шивы и Рудры) настоятельно требует датировать РВ временем как минимум до Зрелой Хараппы (до 2600 г. до н.э.) и считать древнейшую Самхиту не только первым текстом (прото)тантры и (прото)шактизма, но и (прото)шиваизма тоже. В таком случае стихи VII.21.5 и X.99.3 следует рассматривать как отказ от почитания *membrum virile* как символа враждебных сил—существ низших областей Психокосма Человека—Вселенной (Пуруши) (*chatádurasya*⁷¹), отторгающих свет (*súvar*) Сознания—Истины (*ṛtām*).

⁶⁹ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 625; Она же. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 501. Ср.: «эти примеры свидетельствуют, что фаллический культ был известен и ведийским ариям, но как нечто чужое и чуждое, отрицаемое, ложное, вредоносное и опасное» (Топоров В.Н. К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 280.).

⁷⁰ Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Др.-инд. *vēdi-*: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение» // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 200–201. Прим. 13.

⁷¹ «Секрет, вероятно, заключается в умноженномкратно себе мистическом числе семь и двойном повторении этой суммы с прибавлением единицы в начале и в конце, что и даёт нам: 1+49+49+1=100. Семёрка есть число фундаментальных принципов проявленной Природы, это семь форм божественного сознания, играющих в мире. Каждый из принципов, сформулированный в отдельности, содержит в себе шесть других; таким образом, их полное число есть сорок девять, сверх этого добавляется единица — то, из

Именно такая интерпретация подтверждается тем, что **через образ Лона Матери РВ описывает и низшие области** (букв.: *rájaso budhnám* «на дне пространства» (I.52.6)) **Психокосма**: *sá vṛtrahā índarah kṛṣṇáyoniḥ puramdaró dāsīr airayad ví* «Этот Индра, убийца Вритры, взорвал Дасов, таящих в чреве чёрную, он, проламыватель крепостей. Он породил для человека землю и воды» (II.20.7); ср.: *jaghanvām índra vṛtrám mánuṣe gātuyānn apāḥ* «Индра, убив Вритру, создавая для человека выход водам» (I.52.8). Здесь и в других местах (*púro vibhindānn acarad ví dāsīḥ* (I.103.3), *ārujah púro dāsīr* (IV.32.10)) **Индра–Гносис изображается как сокрушитель крепостей** (*puramdaró*) **Дасов** (*dāsīr*), **происходящих из Чёрного Лона** (*kṛṣṇáyoniḥ*).⁷² Буквально- или опосредованно-историческое прочтение данного сообщения в терминах расово-этнической конфликтологии исключается — поскольку сразу после этого говорится, что Индра порождает для ментального существа (*mánave*) землю и воды (*ājanayan mánave kṣām apás ca*) (II.20.7).

Неслучайно и именование Индры убийцей Вритры (*vṛtrahā*), поскольку этот лежавший на горе (*āhim párvate śíśriyāṇām*) (I.32.2) перворождённый Змей (*prathamajām áhīnām*) (I.32.3 и 4) был мужем и пастухом скованных и запруженных им (*vṛtrám nadīvṛtam* (I.52.2), *apó vṛtví* (I.52.6)) вод–коров как Даса и как Пани, и Индра, убив его, рассёк недра (*vakṣāṇā*) гор, просверлил или открыл заткнутый проход для вод (*āhann āhim ānu apás tatarda prá vakṣāṇā abhinat párvatānām || dāsápatnīr áhigopā atiṣṭhan níruddhā āpaḥ paṇíneva gāvaḥ | apām bílam ápihitam yád āsīd vṛtrám jaghanvām āpa tát vavāra* (I.32.1 и 11); *víśvā apó ajayad dāsápatnīḥ || áhim ohānām apá āśáyānam prá māyābhir māyīnam sakṣad índrah* (V.30.5–6)). В другом месте говорится: *sṛjó mahīr índra yā ápinvaḥ páriṣṭhitā áhinā śūra pūrvīḥ | ámartyaṁ cid dāsām mányamānam ávābhīnad ukthair vāvṛdhānāḥ* «Ты выпустил, о Индра, великие, которые сделал набухшими, многочисленные запруженные Змеем, о герой. Дасу, возомнившего себя даже бессмертным, ты изрубил, подкрепившись гимнами» (II.11.2). То, что Вритра является Дасой, очевидно и из следующего сообщения: *índro maghaír maghāvā vṛtrahā bhuvat | ṛbhúr vāja ṛbhukṣāḥ patyate śávo áva kṣṇaumi dāsasya náma cit* «Индра щедрый благодаря щедрым дарам становится убийцей Вритры. Рибху, Ваджа, Рибхукшан, он повелевает силой: "Я стираю само имя Дасы!"» (X.23.2).

чего все они произошли, тогда полное число становится пятьдесят, которое представляет весь диапазон уровней активного сознания. Но есть ещё и удвоение этого числа по восходящим и нисходящим рядам — нисхождение богов и восхождение человека. Это даёт нам число девяносто девять, постоянно употребляемое в Веде при перечислении коней, городов, рек и имеющее в каждом случае особую, но сходную символику. Если ещё добавить к той светлой единице вверх — к чему всё восходит, тёмную единицу вниз — к чему всё нисходит, мы получим ровно сотню» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 300–301.).

⁷² Выражаем благодарность за консультацию при переводе данного выражения И.А. Тонояну-Беляеву (СПб).

Особое значение для решения проблемы индоарийского и иранского этногенеза имеют постоянные упоминания в контексте основного мифа об убийстве Вритры Семиречья на северо-западе Индостана: *indra ávāsṛjaḥ sártave saptá síndhūn* «о Индра, ты выпустил для бега семь потоков» (I.32.12); *yó hatvāhim áriṇāt saptá síndhūn | sá janāsa índraḥ* «кто, убив Змея, пустил струиться семь рек, — тот, о люди, Индра» (II.12.3); *yāḥ saptáraśmir vṛṣabhás túviṣmān avāsṛjat sártave saptá síndhūn | sá janāsa índraḥ* «кто — сильный бык с семью поводьями — выпустил семь рек для бега, — тот, о люди, Индра!» (II.12.12); *áhann áhim pariśáyānam árṇaḥ || saptá prāti pravāta āśáyānam áhim vājreṇa ví riṇā aparván || tuvām vṛtām ariṇā indra síndhūn* «Ты убил Змея, перекрывшего поток. Змея, разлегшегося через семь потоков, ты разбил ваджрой по бессуставью. Ты пустил течь, о Индра, замкнутые реки» (IV.19.2–3 и 5); *índro apó mánave sasrútas kaḥ | áhann áhim áriṇāt saptá síndhūn arpāvṛṇod ápihiteva khāni* «Индра сделал для человека, что воды полились. Он убил Змея, пустил течь семь рек, раскрыл отверстия, которые были словно заперты» (IV.28.1); *áhann áhim áriṇāt saptá síndhūn* «он убил Змея, выпустил течь семь рек» (X.67.12).

Но точно так же описываются и конкретные именуемые реки северо-запада Южной Азии: *prá párvatānām uśatī upástḥād | vípāt chutudrī páyasā javete || índreṣite áchā samudrām rathíyeva yāthaḥ | samārāṇé ūrmībhiḥ pínvamāne anyā vām anyām ápi eti śubhre || índro asmāṁ aradad vájrabāhur arpāhan vṛtrām paridhīm nadīnām || pravāciyaṁ śaśvadhā vīriyaṁ tát índrasya kárma yád áhim vivṛścāt | ví vājreṇa pariśádo jaghāna āyann āpo áyanam ichāmānāḥ* «Из лона гор жадно спешат вперед Випаш и Шутудри со (своей) водой. Отправленные Индрой, вы движетесь к океану, словно две колесницы. Когда вы слились, набухая волнами, одна из вас входит в другую, о прекрасные! Индра с ваджрой в руке пробуравил русло. Он разбил Вритру, запруду рек. Вечно достоин провозглашения тот подвиг, деяние Индры, что он разрубил Змея. Ваджрой он разбил ограды. Двинулись воды, ища выхода» (III.33.1–2 и 6–7). Причём один из потоков обозначается как самая материнская река (*síndhum mātṛtamām*) (III.33.3), а потом так же (*síndhum*) именуется их общее течение (III.33.5), и далее следует такое же обращение к обеим рекам (*sindhavaḥ*) (III.33.9), т.е. употребляется то же слово, что и для обозначения Семиречья как реальной историко-географической области обитания ригведийских индоариев, напр.: *yó vāryāt saptá síndhuṣu | vādhar dāsasya nīpamaḥ* «или кто (в стране) семи рек перед арьей заставляет склониться смертельное оружие Дасы» (VIII.24.27). Таким образом несомненно, что **физическим денотатом, взятым за основу символа семи**

рек в основном мифе РВ, является природное событие, результатом которого стал прорыв из Гималаев семи рек афгано-пакистано-индийского Семиречья, в т.ч. Випаш–Беаса и Шутудри–Сатледжа⁷³, на равнины северо-западного Индостана с формированием их русел вплоть до Индийского океана.

Согласно гипотезе Парамашивы Аияра, «этот змей Вритра был ледниковым льдом... Я знал, что Випаш и Шутудри являются двумя реками Биас и Сатледж. Я знал, что они питаются снегом и льдом, я знал, что ледники препятствуют течению Сатледжа и других гималайских рек, и я знал, что ледники Гималаев спускались на намного более низкие уровни во времена, не столь от нас отдалённые... и всё это знание озарило мой разум мыслью о том, что окружающий воды змей должен быть ледниковым льдом... Насколько подходящим было имя, которое древние Риши изобрели для ледника! Хладнокровный, заглатывающий свою добычу своими челюстями, ползущий извилисто на своём животе как питон, с его спиной из ряда поперечных и продольных полос, сужающийся конусом по направлению к концу по мере спуска в менее высокие области, проглатывающий свою жертву заживо и целиком и переваривающий её неторопливо и кропотливо, приспособливающийся к различной ширине долины, с широко распахнутыми челюстями у входа в долину... типичный ледник представляет собою питона или змею... Я осознал, что Риши... жили во время ледникового периода, видели ужасных змеев, сползающих вниз в долины, вымораживающих жизнь и солнечный свет с обитаемой поверхности земли, пережили этот кризис, и стали свидетелями уничтожения змеев и творения света и жизни из хаоса обломков и вод, возникающего в результате этого разрушения... Замки (Puras), в которых укрепились змеи... вокруг Вритры были крутые склоны, не пропускавшие солнце, изрезанные многочисленными зубчатыми башнями, бастионами и парапетными стенами, огромное укрепление, из которого выстреливали скалы и камни, служившие пищей и доспехами Вритре, но смертельные для жизни. А затем были боковые морены, срединные морены, которые в многоголовом драконе могли насчитывать сотню, как в случае с Дасой Шамбарой, и временные морены с их сводчатыми ледяными пещерами (Udavraja), некоторые из них — сотен футов высотой. Таким образом укрепившийся и защищённый, обложенный

⁷³ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 705.

грубой каменистой валунной глиной и набитый скользкими камнями и валунами, ненасытный змеевик бросал вызов Индре».⁷⁴

Независимо к тому же самому выводу приходит и Д.С. Чаухан: «Ведийские мудрецы пережили жизнь и смерть речной системы, которую они любили более всего, из-за длительного периода оледенения (ледниковой эпохи) и потепления. Они выразили его в терминах периодической войны Индры-Вритры (РВ. 1:32:10–13; 1:54:10; 2:30:3). Замёрзшие реки (ледники), занимающие зигзагообразные проходы, представлялись как великий змей 'Вритра', который удерживал воды, и солнечный бог 'Индра', который освобождал воды [так в тексте. — А.С.]. Борьба между этим природным явлением [так в тексте. — А.С.] замораживания и таяния воды изображалась как война между этими двумя... Тёплый период, который немедленно последовал за последней ледниковой эпохой в начале голоцена около 10000 лет т.н. Это следует из войны Индры с Вритрой, широко цитируемой в Ригведе (РВ. 1.32.10–13; 1.54.10; 2.30.3 и другие). Война является выражением для [описания] прорыва ледников и отступления льда».⁷⁵

Однако в освобождении рек Семиречья северо-запада Южной Азии из ледникового плена в горах отнюдь не заключён коннотативный смысл мифа о борьбе Индры и Вритры в РВ — запечатлённый в мифологической памяти образ-воспоминание об этом важнейшем для предков ариев и для доказательства их автохтонного происхождения на территории Пригималайского Индостана природном явлении⁷⁶ служит

⁷⁴ Iyer Paramasiva T. The Riks or Primeval gleams of light and life. — Bangalore: Mysore Government Press, 1911. — P. 3–5 & 32–33.

⁷⁵ Chauhan D.S. Mythological Observations and Scientific Evaluation of the Lost Sarasvati River // Memoir Geological Society of India. — No. 42. — 1999. — P. 37 & 43.

⁷⁶ Радиоуглеродное датирование материала ледниковых морен Тибета и Гималаев показало периоды роста их ледников ок. 6100–6000 и 3600–3300 гг. до н.э., что позволяет отнести начало формирования основного мифа РВ к ~6000 г. до н.э., а его окончательное оформление — вскоре после ~3300 г. до н.э. (Соломина О.Н. Голоценовые колебания ледников Северной Евразии в глобальном контексте // Оледенение Северной Евразии в недавнем прошлом и ближайшем будущем / отв. ред. В.М. Котляков; Ин-т географии РАН. — М.: Наука, 2007. — С. 169–173.) С последним периодом роста ледников и его завершением замечательно соотносятся данные о полноводности рек Северо-Западного Индостана: «Команда исследователей рассчитала сброс реки Беас рядом с Хараппой. Между 3600 и 2100 гг. до н.э. уровень сброса реки резко возрос, примерно на 27 процентов на протяжении почти 1,500 лет. В нижнем течении Инда увеличение могло достигать 300 процентов. Этот период возросшего сброса рек совпадает со Зрелой Хараппской цивилизацией и быстрым ростом городов, таких как Хараппа и Мохенджодаро [Выд. нами. — А.С.]» (Fagan B. Elixir: A Human History of Water. — L.–Berlin–NY–Sydney: Bloomsbury Publishing, 2011. — [Без номера стр.] // [Электронный ресурс:] https://books.google.ru/books?id=ZotjXGnYgnwC&hl=ru&source=gbs_navlinks_s). Здесь необходимо отметить, что первые укрепленные поселения в долинах Инда и Сарасвати появляются как раз между 3300 и 2900 гг. до н.э.: «Ранняя форма цивилизации или Ранняя Хараппа. Эта фаза имеет несколько ясно очерченных археологических компонентов: укрепленные поселения и строительство домов по плану из стандартизированных кирпичей, включая следы решётчатой планировки и подразделения поселения на два укрепленных сектора; набор керамики с одинаковыми формами и украшениями, который встречается в различных долях на всех важных археологических памятниках; ряд разнообразных предметов и мотивов росписи, которые продолжают существовать в последующую фазу Зрелой Хараппы; наличие нескольких

знаков письменности Зрелой Хараппы на некоторых памятниках; присутствие кнопочных печатей с геометрическими мотивами на некоторых памятниках; установление основных типов зерновых, которые выращивались в период Зрелой Хараппы; специализированная и прочно укоренившаяся металлургия, которая продолжила [существовать] без перерыва на следующей стадии; и наконец, неизменное стратиграфическое предлежание этого слоя под уровнем Зрелой Хараппы. На основании этих данных этот слой может быть обоснованно охарактеризован как городской. Письменность встречается редко, но она присутствует уже в 3300 г. до н.э. в так называемой фазе Рави в Хараппе и раннехараппских отложениях Падри примерно в то же время. Таким образом, городское общество возникло в Индской области уже в 3300 г. до н.э. или около середины четвёртого тысячелетия до н.э.» (Chakrabarti D.K. II.1. Name, Origin and Chronology of the Harappan Civilisation // History of Ancient India. Volume II. Protohistoric Foundations. Eds. D.K. Chakrabarti & M. Lal. — New Delhi: Vivekananda International Foundation; Aryan Books International, 2014. — Р. 91–92.). «Фаза Кот Диджи (прим. 3200–2600 гг. до н.э.). Мы наблюдаем одну общую традицию, отчётливо появляющуюся и начинающую преобладать на большой территории Индской равнины и вокруг неё. Эта традиция известна как Кот Диджи, по эпонимному памятнику Кот Диджи, расположенному в холмах Рори к северо-востоку от Амира и на восточном берегу реки Инд... Фаза Кот Диджи была датирована между 3200 и 2600 гг. до н.э., и её керамика почти вся сделана на круге с рядом отличительных орнаментальных типов... Наряду с этим отличительным «культурным комплексом» эта фаза также предоставила свидетельства присутствия значительного населения, проживающего внутри формально распланированных поселений из кирпича–сырца за укреплениями или защитными стенами... Кот Диджи был раскопан в 1960-х и оказался охватывающим во время Фазы Кот Диджи территорию площадью 2.6 гектара (Khan 1965). Как также засвидетельствовано на памятниках Хараппа, Рехман Дхери и Калибанган, обитатели этого раннего «опорного» центра выделили его сооружением основной внешней (revetment) стены. Однако, в отличие от других примеров, стена Кот Диджи была возведена из сырцовых кирпичей на фундаменте из грубых известняковых блоков, сохранившиеся в некоторых местах на высоту до 1.65 метра. Автор первых раскопок Ф.А. Хан также выявил наличие контрфорсов, дополнительно укрепляющих стену, один из которых имел ширину 6.1 метров и высоту между четырьмя и пятью метрами. Внутри стен жилые постройки из кирпича–сырца также были возведены на каменных фундаментах... Эта модель заранее распланированных и укрепленных центров присутствовала в области Хараппы и Калибангана, также как и Рехман Дхери, неподалёку от нагорий Балучистана. Хорошо известный памятник Хараппа также содержал комплекс Кот Диджи, следующий за ранней Стадией Рави. Эта фаза толщиной 1.5 метра, известная как период 2, стала свидетелем человеческого проживания на площади, покрывавшей 26 гектаров Раскопов АВ и Е, и была отмечена возведением её обитателями из сырцового кирпича ряда массивных параллельных стен, которые были выявлены на северо-западе Раскопа Е. Эти сохранившиеся стены предстают идущими на расстояние более 50 метров с севера на юг и были толщиной 2 метра и сооружены из кирпичей размерами 10х20х40 сантиметров в хорошо известном стандартном соотношении 1:2:4, которое преобладало в более позднюю Эру Интеграции (Kenoyer 1991a:29–60). Кенойер... высказал предположение о том, что наличие котдиджийских черепков под одной из массивных стен, выявленных Уилером вдоль западного края Раскопа АВ, может указывать на то, что оба холма были окружены стенами в одно и то же время... Памятник Калибанган предоставляет пример индского городского памятника Эры Интеграции с протогородской традицией (sequence), возникшей в Фазу Кот Диджи (Таблица 5.2). Б.Б. Лал выявил наличие расположенного неподалёку от изгиба старого русла Гхаггара сориентированного по сторонам света поселения размерами примерно 250 метров на 180 метров и отмеченного стеной в 1.9 метра из сырцовых кирпичей (Lal 2003). Стена со входом на севере была возведена из кирпичей размерами 30х20х10 сантиметров, и внутренняя, и внешняя поверхность была облицована. Внутреннее пространство в 4.5 гектаров предстало содержащим ориентированные по сторонам света жилые здания, построенные из кирпича–сырца таких же пропорций, и также были обнаружены остатки водостоков, сооружённых из обожжённого кирпича для защиты от воды... Период I в Калибангане был датирован примерно между 2920 и 2550 гг. до н.э., и во время этой ранней Эры Регионализации площадь поселения была оценена в четыре гектара. Сразу с начала бытования поселение было окружено массивным валом из сырцовых кирпичей... Рехман Дхери в долине Гомала... впервые был обнаружен в 1971 г. А.Х. Дани, который отметил, что эрозионные рисунки памятника на фотографии с воздуха демонстрируют «развалины хорошо спланированного города, образующего грубый параллелограмм (Рисунок 5.9). Прорытые каналы для воды все следуют строгой модели параллельных линий и выглядит так, что они повторяют старые линии планировки улиц» (Dani 1971:28)... Рехман Дхери... расположен на самом юге провинции Хайбер-Пахтунхва в Пакистане на западном берегу реки Инд... Памятник был впервые основан около 3300 г. до н.э. ... Рехман Дхери имеет форму большого холма, окружённого оборонительной стеной, и город разделён главными улицами, идущими с северо-запада на юго-восток. Поселение охватывает площадь около 550х400 метров (22 гектара) и население было оценено примерно в 12000 человек... Городская стена и планировка улиц уже имелись с древнейшего периода бытования, приблизительно 3300 г. до н.э. ... Раскопки Дуррани показали, что поселение площадью 16 гектаров было обведено стеной с самого начала существования и что стена стояла на фундаменте шириной пять метров, который был на 0.3 метра углублён в материковую почву; сама стена была возведена из облицованных блоков глиняных плит (clay slab). Раскопки Дуррани

лишь средством передачи более глубокого духовно-психологического смысла. Так, оказывается, что Агни находится у семи потомков Ману или Ментального Существа во всех реках (yó agníḥ saptámānuṣaḥ śritó víśveṣu síndhuṣu) (VIII.39.8), Индра как Водяной из Водяных взрывает силой семь Дану или Демонов Влаги (āptiyám āptiyānām | ā darṣate śávasā saptá dānūn) (X.120.6) и вместе с Агни раскрывает семидонное колышущееся море (yá saptábudhnam arṇavám apornutá índra) (VIII.40.5). Весь этот гидрологический и фортификационный символизм раскрывается двумя стихами РВ: saptápo devīḥ surāṇā ámrktā yābhiḥ síndhum átara índra pūrbhít | navatīm srotyā náva ca srávantīr devébhyo gātúm mānuṣe ca vindah || apó mahír abhísaster amuñco ájāgar āsu ádhi devá ékaḥ | índra yās tvám vr̥trātūrye cakártha «семь божественных водных просторов, доставляющих радость, невредимых, по которым ты, о Индра, проломитель крепостей, пересек Синдху — девяносто девять текущих потоков. Ты нашел выход для богов и для Мануса. Ты освободил великие воды от проклятия. Единственный бог, ты стоял на страже их. О Индра, те, кого ты выиграл в борьбе с Вритрой...» (X.104.8–9) Здесь мы видим, что Синдху означает образованный семью Играющими Светом водами—энергиями (saptápo devīḥ) Психокосм с текущими внутри них девяносто девятью потоками (navatīm srotyā náva ca srávantīr) с их крепостями—узлами сопротивления, которые Индра—Гносис должен разбить (índra pūrbhít) и сопротивление которых — подавить (índra yās tvám vr̥trātūrye cakártha), с тем чтобы Играющие Светом и Ментальное Существо могли беспрепятственно передвигаться (devébhyo gātúm mānuṣe ca vindah).

Сарасвати именуется седьмой и имеющей матерью Синдху (sárasvatī saptáthī síndhumātā) (VII.36.6). В другом случае семичастной (saptádhātuḥ) (VI.61.12) и имеющей семь сестёр называется сама Сарасвати (saptásvasā sárasvatī) (VI.61.10). Причём эти самые сёстры являются её остальными семью частями, поскольку она сама протягивает других сестёр (svásrī anyā átann) (VI.61.9). В том же самом гимне к ней обращаются как к Индре при борьбе с Вритрами (yās tvā devi sarasvati upabrūté | índram ná vr̥trātūrye) (VI.61.5), а потом прямо называют убийцей Вритр (sárasvatī vr̥traghnī) (VI.62.7). Также она заполняет земные области, широкое пространство и

также показали, что стены из глиняных блоков и сырцовых кирпичей древнейшего памятника не нарушали параллельную ориентацию городских стен, дополнительно подтверждая идею о том, что поселение следовало распланированной схеме» (Coningham R., Young R. *The Archaeology of South Asia: From the Indus to Asoka*, c.6500 BCE–200 CE. — NY: Cambridge University Press, 2015. — P. 160–165.). Фаза Кот Диджи в Хараппе датируется Д.М. Кенойером 2800–2600 гг. до н.э. (Kenoyer J.M. *Measuring the Harappan world: Insights into the Indus order and cosmology* // *The Archaeology of Measurement: Comprehending Heaven, Earth and Time in Ancient Societies* / Ed. by I. Morley, C. Renfrew. — NY: Cambridge University Press, 2010. — P. 109 & 115.) РВ упоминает крепости во всех своих хронологических слоях (Семененко А.А. О ригведийских крепостях (pur) // *Учёные записки / Колледж "Номос"*. — Вып. VI. — Воронеж, 2009. — С. 65–89.), что не противоречит её датировке периодом до Зрелой Хараппы.

Важное значение для выявления денотативного и коннотативного смыслов мифа об убийстве Индрой Вритры имеет ещё одно сообщение: *vr̥trahátye || bhúvaḥ samráḥ indara satyáyonih | áhann áhim pariśáyānam árṇaḥ prá vartanīr arado viśvádhenāḥ || átṛpṇuvantaṁ víyatam abudhyám ábudhyamānaṁ suṣupāṇám indra | saptá práti praváta āśáyānam áhim vājreṇa ví riṇā aparván || abhí prá dadrur jánayo ná gárbhaṁ ráthā iva prá yayuḥ sākám ádrayaḥ | tuvám vr̥tām ariṇā indra síndhūn || dhánvāni ájrām apr̥ṇak tṛṣṇāñām || pūrvīr uśasaḥ śaradaś ca gūrtā vr̥trām jaghanvām asṛjad ví síndhūn | páriṣṭhitā atṛṇad badbadhānāḥ sīrā indraḥ srávitave pṛthivyā* «во время убийства Вритры ты оказался, о Индра, вседержителем, чье место истинно. Ты убил Змея, перекрывшего поток. **Ты пробуравил всенасыщающие русла.** Ненасытного раскинувшегося Змея, которого нельзя будить, беспробудно спавшего, о Индра, разлегшегося через семь потоков, ты разбил ваджрой по бессуставью. **Словно женщины, они раскрыли утробу,** словно колесницы, **сразу двинулись скалы.** Ты утишил текущие сквозь, удержал волны. Ты пустил течь, о Индра, замкнутые реки. Он наполнил жаждущие пустыни, поля. Много прославленных зорь и осеней он пускал течь реки, убив Вритру. Перекрытые, сдавленные струи отворил Индра, чтобы текли по земле» (IV.19.1–3, 5 и 7–8).

С денотативной точки зрения речь идёт о прорыве замкнутых гималайскими ледниками вод, формировании (или возобновлении функционирования) семи речных русел внизу на равнинах Южной Азии и о резком изменении экологической обстановки вследствие этого: всекормящие (viśvádhenāḥ) реки многие дни и годы (pūrvīr uśasaḥ śaradaś) наполняли жаждущие воды пустыни, поля (dhánvāni ájrām apr̥ṇak tṛṣṇāñām).

С коннотативной точки зрения происходит убийство беспробудно спящего (ábudhyamānaṁ suṣupāṇám) инертного Змея (áhim pariśáyānam, āśáyānam áhim) — Сопротивления–Вритры — которого нельзя разбудить (abudhyám). Так же беспробудно спят Пани (ábudhyamānāḥ paṇáyaḥ sasantu) (I.125.10) — во Мраке, куда не проникает свет сознания (acitré antáh paṇáyaḥ sasantu ábudhyamānās támaso vímadhye) (IV.51.3), — которых Индра побеждает речами (paṇīm̐r vácobhir abhí yodhad indraḥ) (VI.39.2).

В противоположность им все Играющие Светом в сияющем мире Сурьи (sūryasya rocanād) пробуждаются с Зарёю–Ушас (viśvān devām uṣarbúdhaḥ (I.14.9), devām uṣarbúdhaḥ (I.44.1)) и видят солнцем (uṣarbúdha devām suvardṛśaḥ) (I.44.9). Таковыми являются пробуждаемый возлиянием–призывом (agne havíṣā bódhyamānāḥ) (V.3.6) Агни (uṣarbúdhe agnáye (I.127.10), agním uṣarbúdham (IV.6.8), uṣarbúdham (VI.15.1)) — видящее

солнцем и пребывающее в сияющей области лучистое интуитивное сознание неба (suvardṛśaṃ ketuṃ divó rocanasthām uṣarbúdham agnīm) (III.2.14) — и разбуженные Ушас (prá bodhayaṣo aśvínā) (VIII.9.17) Ашвины (uṣarbúdho) (I.92.18) с пробуждённым разумом (bodhínmanasā) (V.75.5)⁷⁷. Так же характеризуются их медовые златокрылые гуси (haṃsāso yé vām mádhumanto hīraṇyaparnā uṣarbúdhaḥ) (IV.45.4) и трепещущие от вдохновения Васиштни (vásiṣṭhā uṣarbúdhaḥ) (VII.76.6), prāti uṣasaṃ vásiṣṭhā víprāsaḥ prathamā abudhran (VII.80.1)). Пробуждающая спящих (sasatō bodháyantī) (I.124.4), prabodháyantīr uṣasaḥ sasántaṃ (IV.51.5)) Ушас — не физическая заря, поскольку её будят гимнами—лучами (arkaír abodhi) (III.61.6), а Заря Просветления.

Агни пробуждается благодаря дровам людей (ábodhi agnīḥ samídhā jánānām) (V.1.1), но на самом деле он пробуждается и воспламеняется восхвалением (agnīm stómena bodhaya samidhānó) (V.14.1) — поскольку в стихотворном размере гаятри содержатся три полена для его разжигания (gāyatrāsya samídhās tistrā āhus) (I.164.25) — и собственной силой воли (agnír asyā krátvā samidhānāsya) (I.143.2). См. также: prá vaḥ satām jyéṣṭhatamāya suṣtutīm agnāḥ iva samidhāné havír bhare «Самому лучшему из вас, существующих, я приношу прекрасную хвалу, словно жертвенное возлияние в зажженный огонь» (II.16.1). Агни—гость пробуждается потоками жертвенного масла (agní ghr̥taír bodhayatātithim) (VIII.44.1). Бодрствующий при пробуждении/призыве Агни поэт складывает для этого Рудры восхваление (jārābodha tát vividdhi stómaṃ rudrāya) (I.27.10).

Певец пробуждает любовника—Индру (prá bodhaya jaritar jārām índram) (X.42.2) и тот с пробуждённым разумом (bodhínmanā íd astu no vṛtrahā) (VIII.93.18) будит спящего Змея ваджрой (tád indra gréva vīríyaṃ cakārtha yát sasántaṃ vājreṇábodhayó 'him) (I.103.7). Пробуждаются все исполненные Индры Агни (мн.ч.), несущие Свет (ábudhram u tyá índravanto agnáyo jyótir bháranta) (X.35.1). Певцы могут застать Индру, когда пробуждаются (índraṃ náro bubudhānā aśema) (V.30.2). Пылающий Звук Сознания—Истины пронзает глухие уши человека и пробуждает его (ṛtāsya ślóko badhirā tatarda kárṇā budhānāḥ śucāmāna āyóḥ) (IV.23.8). Пробудившись, поэты видят Играющих Светом во всех домах (оболочках имманентного Божества (см. выше)) и берут выделенное Небом сокровище; их видение становится истинным (ád ít paścā bubudhānā ví akhyann ád íd rátnaṃ dhārayanta dyúbhaktam | víśve víśvāsu dúriyāsu devā mítra dhiyé varuṇa satyām astu) (IV.1.18).

⁷⁷ Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997. — P. 734. Col. 3.

Играющие Светом Зори–Ушас (мн.ч.) пробуждаются из сидения Сознания–Истины (ṛtásya devīḥ sádaso budhānā uśáso) (IV.51.8), а потом эти ярко сияющие Дочери Неба пробуждают авторов гимнов с хорошего лона–ложа–места (divo duhitaro vibhātīḥ devīḥ siyonād ā vaḥ pratibúdhya mānāḥ) (IV.51.10).

Другие упоминаемые (поимённо) РВ Дасы тоже не являются какими-либо историческими персонажами. Так, один из них громко ревёт и имеет семь глаз и три головы (dāsaṃ tuvīrávaṃ ṣaḥakṣaṃ triśīrṣāṇaṃ) (X.99.6). Дасу Шамбару Индра сбил с огромной горы (dāsaṃ bṛhatāḥ párvatād ádhi ávāhann indra śámbaram) (IV.30.14); indra áva girér dāsaṃ śámbaram han (VI.26.5)), низвергнув сотни его неприступных крепостей (tuvāṃ śatāni áva śámbarasya púro jaghantha apratīni dāsyoh) (VI.31.4). Индра–Вишну разрушили девяното девять прочных крепостей Шамбары (indrāviṣṇū dr̥ṇhitāḥ śámbarasya náva púro navatīm ca śnathiṣṭam) (VII.99.5). Индра разбил сто крепостей Шамбары (śatāṃ śámbarasya púro bibheda) (II.14.6). Числа 99⁷⁸ и 100 здесь явно служат духовными символами. И Шамбара не может быть никаким историческим персонажем, поскольку РВ указывает: yāḥ śámbaram párvateṣu kṣiyántaṃ catvāriṃśyāṃ śarádi anvávindat | ojāyāmānaṃ yó áhiṃ jaghána dānuṃ śáyānaṃ sá janāsa indraḥ "Кто Шамбару, живущего в горах, отыскал в сороковую осень, кто убил Змея, выставившего свою силу, Дану лежавшего — тот, о люди, Индра" (II.12.11). Дасе Намучи Индра оторвал голову в поисках выхода для ментального существа (átrā dāsasya námuceḥ śíro yád ávartayo mánave gātum ichán || śíro dāsasya námucer mathāyán (V.30.7–8); śíro dāsasya námucer mathāyán (VI.20.6)). Индра убивает Дасу Намучи, лишая его иллюзорной силы для провидцев (tuvāṃ jaghantha námucim dāsaṃ kṛṇvāná ṣṣaye vímāyam) (X.73.7). Портящего ячмень (kúyavaṃ)⁷⁹ Дасу Шушну — Иссушителя (от -śúṣ- "сохнуть"⁸⁰) или Шипуна/Свистуна — (от -śúṣ- "шипеть/свистеть"⁸¹) Индра отдал во власть Кутсе Арджунейе (tuvāṃ ha tiyád indra kútsam āvaḥ | dāsaṃ yác chúṣṇaṃ kýyavaṃ ní asmā árandhaya ārjuneyāya śíkṣan) (VII.19.2). Шушна характеризуется следующим образом: indara tát tvā yācāmahe āvaḥ śúṣṇaṃ yád dhānn āmānuṣam || akarmā dāsyur abhí no amantúr anyávrato

⁷⁸ Ср. 99 изгибов–колец Змея (náva yád asya navatīm ca bhogān) (V.29.6).

⁷⁹ В тайном учении РВ ячмень символизирует ростки духовного сознания в личности поэта, из которых прорастают и которыми кормятся, как скот на пастбище, Играющие Светом (см. в частности: Семененко А.А. О символизме производящей экономической деятельности в Ригведасамхите // Экономическая история в дискуссиях: межд. сб. науч. трудов / под общ. ред. И.А. Ашмарова. — Выпуск 3. — Воронеж: ГОУ ВПО «Воронежский государственный технический университет», 2009. — С. 207–209.).

⁸⁰ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 563.

⁸¹ Mayrhofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise etymological Sanskrit dictionary — Bd 3: Y–H. — Heidelberg: Universitaetsverlag, 1976. — S. 361–362; Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997. — P. 1085. Col. 1.

ámānuṣaḥ | tuvám táśya amitrahan vādhar dāsāsya dambhaya «Индра, мы просим тебя о такой помощи, чтобы ты убил Шушну—нечеловека! Не совершающий обрядов Дасью нас у(гнетает), неразумный, верный другим обетам, нечеловек. Ты, убийца недругов, уничтожь смертельное оружие этого Дасы!» (X.22.7–8) Из этого обращения очевидно, что Дасы и Дасью — одно и то же. Такой вывод подтверждается сообщением о том, что, убив Дасью, Агни сокрушил преграды и разрубил Шамбару (vaiśvānaró dāsyum agnir jaghanvām ádhūnot kāṣṭhā áva śámbaram bhet) (I.59.6). В другом месте говорится: śuśántam ví vṛṣcad vājreṇa vṛtrám índraḥ | gā ná vṛāṇā avānīr amuñcad «Шипящего Вритру Индра разрубил ваджрой. Как запертых коров, он освободил реки» (I.61.10). Здесь Вритра называется шипящим (śuśántam) — намёк на имя Шушны (śuṣṇa). В глаголе «освободил» (amuñcad) мы видим ещё один намёк — на имя Намучи (ná-muci- (ср.: muñcāti «освобождает/отпускает»)) означает «не отпускающий/освобождающий»⁸²).

Даже в этом случае мы имеем образ проникающего в лоно (yóni) быка—самца (vṛṣakarman, vṛṣamaṇaḥ), имеющий совершенно чёткую сексуальную коннотацию: tuvám ha tyád indara vṛtrám yád vajrin vṛṣakarman ubhnāḥ | yád dha śūra vṛṣamaṇaḥ parācaír ví dāsyūmr yónān ākrto vṛthāṣāt «Ты в самом деле, о Индра, когда обуздал Вритру, о громовержец, готовый к мужественным деяниям, когда, о герой отважный, как бык, далеко-далеко, в лоне, ты, легко побеждая, изувечил Дасью [мн.ч. — А.С.]» (I.63.4). Как указывают Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров, vṛṣan, переводимое как «бык», буквально означает «испускающий (семя)».⁸³

Индра убил Дасов после уничтожения служивших им защитой семи осенних крепостей (saptá yát púraḥ śárma śāradīr dārd dhán dāsīḥ) (VI.20.10) в семи оболочках Психокосма Человека—Вселенной. Убийцы Вритр Индра—Агни (vṛtrahāṇā indrāgnī) (III.12.4) одновременно сотрясают девяносто крепостей—жён Дасы (indrāgnī navatīm puro dāsāpatnīr adhūnutam | sākām ékena kārmaṇā) (III.12.6) и убивают Вритр—Дасов (ható vṛtrāṇi āriyā | ható dāsāni) (VI.60.6).

Индра сдувает Вритр—Дасью (vṛtrā dāsyūn) (VI.29.6) священными словами (nir brahmābhīr adhamo dāsyum indra) (I.33.9). Поскольку Дасью использует силу иллюзии и распространяет густой туман и мрак (ābhīr hí māyā

⁸² Mayrhofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise etymological Sanskrit dictionary — Bd 2: D–M. — Heidelberg: Universitätsverlag, 1963. — S. 137; Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997. — P. 528. Col. 2.

⁸³ Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Ведийский вещный космос («Слова и вещи»: язык как источник реконструкции мира вещей) // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 30.

úpa dásyūm āgān mīhaḥ prā tamrā avapat támāṃsi) (X.73.5), Индру посят дать убивающее Дасью и проламывающее крепости яркое богатство (dasyuhānam pūrbhīdam indra asmābhyaṃ citrāṃ rayīm dāḥ) (X.47.4). Сурья описывается следующим образом: vibhrād amitrahā vṛtrahā dasyuhāntamaṃ jyótir jajñe asurahā «Ярко сверкающий, убивающий недругов, убивающий Вритру, лучше всех убивающий Дасью Свет родился, убивающий Асуров» (X.170.2). Родившись, сияющий Агни убивает Дасью (мн.ч.) — Тьму — Светом, и находит коров–воды и солнце (agnīr jātó arocata ghnān dasyūñ jyótiṣā támaḥ | ávindad gā arāḥ súvaḥ) (V.14.4). Изгоняя Дасью из их дома, он создаёт для ария Широкий Свет (tuvāṃ dasyūñr ókaso agna āja urú jyótir janáyann āriyāya) (VII.1.6). См. также: ní akratūn grathíno mṛdhrāvācaḥ pañīñr ásraddhāñ avṛdhāñ ayajñān | prā-pra tán dasyūñr agnīr vivāya pūrvāś sakāra āpaṛāñ áyajuñ «Ниц лишённых силы духа, плетущих, враждебно говорящих Пани без веры, без поддержки, без жертв. Агни разогнал полностью этих дасью. Вперёд, он отбросил назад не жертвующих» (VII.6.3). О змеевидности Вритров–Дасью говорит и следующее обращение к Соме: hantā vṛtrāñam asi soma pūrbhīt | paidvó ná hí tvām áhināmnāñ hantā víśvasya asi soma dasyoḥ «Ты, о Сома, убийца врагов, проломитель крепостей. Ты убийца носящих имя Змеи, всякого Дасью, о Сома» (IX.88.4). Ср. также: ahām índro tritāya gā ajanayam áher ádhi | ahāñ dasyubhyaḥ pári ṇmñām ā dade gotrā śíkṣan dadhīcé mātariśvane «Я — Индра. Для Триты я породил коров из Змея, я забрал мужскую силу у Дасью, желая подарить стада Дадхьянчу, Матарिशвану» (X.48.2).

В Дурном Лоне (duryoñé, duryoñá (см. далее)) **фактически отождествляемый с лингамом с тысячью яиц с мощной мужской силой** (sáhasramuṣka túvinṇmṇa) (VI.46.3) **Индра** убивает (śéṣan nú tá indara sásmi yónau práśastaye rávīravasya mahnā) (I.174.4) живущие Искажённой Речью существа в семи крепостях (dāno víśa indara mṛdhrāvācaḥ sapṭá yát púraḥ śárma śāradīr dārt) Психокосма Человека–Вселенной (см. выше), выпускает воды–энергии течь потоками и подчиняет Вритру (ṛṇór apó anavadya árñā yūne vṛtrām purukútsāya randhīḥ) (I.174.2). **Во время этой битвы за захват Солнца–Гимна** (arkāsātau) Индра **низвергает** этого портящего ячмень (kúyavācam) **Змея–Дасу** (см. выше) **или** безногого Искажающего Речь **Пожирателя–Шушну** (śúṣṇam asúṣam kúyavañ) (II.19.6) **в породившее его** (см. выше) **Дурное Лоно** (duryoñé, duryoñá) и делает землю его подушкой (indara arkāsātau kṣām dāsāya upabārhañm kaḥ | ní duryoñé kúyavācam mṛdhī śret (I.174.7); apādam atrām mahatā vadhéna ní duryoñá āvṛṇaṇ mṛdhrāvācam (V.32.8)). **В то же Дурное Лоно он сбрасывает Искажающих Речь и не произносящих ртом гимнов (букв. безротых) Дасью** (anāso dasyūñr amṛṇo

vadhéna ní duryoṇá āvṛṇaṇ mṛdhrāvācaḥ) (V.29.10) В тех же самых гимнах встречаются дополнительные сексуальные коннотации. Так, бросающийся как прыскающий семенем бык (vṛṣaprabharmā) (V.32.4) бык–Индра (vṛṣabhāḥ índro) (V.32.6) наделён непревзойдённой мужской силой от рождения (indra āparīto janúṣā vīriyeṇa) (V.29.14).

О том же Донном Лоне (budhné yónau) говорится и в следующем стихе: ayám cakráṁ iṣaṇat sūriyasya ní étaśaṁ gīramat sasṁmāṇám | á kṛṣṇá īm juhurāṇo jigharti tvacó budhné rájaso asyá yónau «Он привёл в движение колесо Сурьи. Он остановил пробежавшего Эташу. Он швыряет его, рассвирепев, на дно шкуры, тёмного пространства, в его лоно» (IV.17.14). Именно на дне лежал запрудивший воды Вритра, которого ударил Индра (apó vṛtvī rájaso budhnám áśayat | vṛtrasya yát nijaghántha indra) (I.52.6). Там же находится рождённый в водах–энергиях и следующий Сознанию–Истине (abjám áhiṁ budhné nadīnām rájassu śīdan || áhir budhníyo ṛtāyoh) (VII.34.16–17) поэт (kavír) (X.92.12) — Донный Змей (áhir budhníyo)⁸⁴ (I.186.5; II.31.6; IV.55.6; V.41.16; VI.49.14; VI.50.14; VII.35.13; VII.38.5; X.64.4; X.66.11; X.92.12; X.93.5). Туда же Играющие Светом определили **Агни** (tám devá budhné rájasaḥ ní erire agním) (II.2.3). Там он сначала **рождается в водных потоках в гнезде быка в лоне**, являющемся **Лоном Сознания–Истины** (sá jāyata prathamāḥ pastíyāsu mahó budhné rájaso asyá yónau vṛṣabhāsya nīlē || ṛtāsya yónā vṛṣabhāsya nīlē) (IV.1.11–12). Дно, воды, океан — символичны, о чём говорит следующее сообщение: índrāya gíro ániśitasargā apāḥ prérayaṁ ságarasya budhnāt «для Индры я гоню хвалебные песни–воды, вытекающие непрерывным потоком со дна океана» (X.89.4). **Речь, конечно, идёт об океане духовного сердца человека** (etá arṣanti hṛdiyāt samudrác (IV.58.5), antáḥ samudré hṛdí (IV.58.11)). **Этот сердечный океан находится в лоне Земли и Неба, т.е. Материи и Разума** (ékaḥ samudró asmád dhṛdó bhūrijanmā ví caṣṭe síṣakti ūdhar niṇiyór upástha || ṛtāyínī māyínī sám dadhāte || adhīvāsám ródasī vāvasāné) (X.5.1, 3, 4) **и в лоне Адити и является Агни** (áditer upásthe agnír ha naḥ prathamajā ṛtāsya) (X.5.7). Внимательно разглядывающий его **поэт видит его** в окружении сотни гностических оград для обманщика **как плавающий в потоках жира**⁸⁵ **Золотой Прут** (etá arṣanti hṛdiyāt samudrác chatávrajā ripúnā nāvacákṣe | ghṛtāsya dhārā abhí cākaśīmi hiraṇyāyo vetasó mādhyā āsām) (IV.58.5) **или Фаллос** (vetasó). **Это подтверждается двукратным употреблением производного термина (vaitaséna) в несомненном описании половых**

⁸⁴ Явный мужской праобраз женской Кундалини (см.: Silburn L. Kuṇḍalinī: The Energy of the Depths. A Comprehensive Study Based on the Scriptures of Nondualistic Kāśmir Saivism / Tr. by J. Gontier. — NY: State University of New York Press, 1988. — P. 16–17.).

⁸⁵ Отсылка к секретиции glandula vestibularis major.

актов в Гимне Пурураваса и Урваши: *sá úṣo yádi váṣṭy ántigrhāt | ástaṃ nanakṣe yásmiñ cākān dívā náктаṃ śnathitá vaitaséna || tríḥ sma máhnaḥ śnathayo vaitaséna utá sma me áviyatyai pṛṇāsi | púrūravo ánu te kétam āyaṃ rájā me vīra tanúvas tát āsīḥ* «Она, если хочет любовник, приходила домой из дома напротив [к тому], кто ей нравился, день [и] ночь пронзаемая прутом (*vaitaséna*). «Трижды в день ты пронзал меня прутом (*vaitaséna*) и наполнял, даже когда у меня не было охоты. О Пуруравас, я шла навстречу твоему желанию. О муж, ты был тогда царём моего тела»» (X.95.4–5).⁸⁶ **Т.о. в самой середине древнейшего фамильного ядра РВ содержится несомненно протошиваистский/протошактисткий/прототантрический образ Лингама–в–Йони, несущий глубочайшее духовное значение. Причём скрытая форма изложения, неупотребление соответствующей лексики для обозначения мужского и женского половых органов при их безошибочном выявлении в процессе контекстуального перекрёстного анализа ригведийских гимнов, использование вместо (не найденного ещё наиболее подходящим) слова *liṅga* терминов *vetasa* «тростник, прут» и *vaitasa* «сделанный из тростника» — всё это указывает, во-первых, на высокую степень секретности даже для «тайного языка» РВ кодируемой информации, во-вторых, в очередной раз фиксирует начальную стадию формирования культа мужского начала в эпоху создания ядра памятника, в-третьих, делает эту Самхиту Первотекстом шиваизма, шактизма и Тантры, в-четвёртых, ещё раз говорит о принципиальном структурно-семиотическом единстве всей РВ как текста–контекста, в-пятых, настоятельно требует пересмотра всех исторических построений относительно соотношения данных РВ и археологии и этнографии Южной Азии в части поклонения Лингаму и Йони с выходом на признание автохтонности индоариев на субконтиненте.**

Играющий Светом Эташа — это один из возниц–восхвалений (*sá sūriya prāti puró na úd gā ebhí stómebhir etaśébhir évaiḥ* (VII.62.2), *etaśébhiḥ pataraí ratharyási* (X.37.3)) Сурьи (*súra etaśaṃ* (VIII.1.11; IX.63.8), *yád īm āśúr váhati devá etaśo* (VII.66.14)), катящий его колесо (*saṃānāṃ cakráṃ pariāvívṛtsan yád etaśo váhati dhūrśú yuktáḥ* (VII.63.2), *ánu tvā ródaśī ubhé cakráṃ ná varti etaśaṃ* (VIII.6.38)) и отождествляемый с Играющим Светом Савитаром–Побудителем (*etaśo deváḥ savitá*) (V.81.3), Сомой–Блаженством (*sárgo ná takti etaśaḥ* (IX.16.1), *mímāti váhnir etaśaḥ* (IX.64.19)) и Господином Священного

⁸⁶ Подробно Гимн о Пуруравасе и Урваши разобран нами в: Семененко А.А. О значении термина *vasu* в Ригведе // Учёные записки / Колледж "Номос". — Вып. VII. — Воронеж, 2010. — С. 85–90. Васиштха Пуруравас (X.95.17) символизирует наиболее глубокое и сверкающее имманентное Божественное в человеке и является формой Агни Васиштхи (II.9.1; VII.1.8), что дополнительно подтверждает нашу интерпретацию.

Слова (Душой–Брахманаспати) (étaśo bráhmaṇas pátiḥ) (X.53.9). Ярко сверкающий Сурья восходит как Побудитель Существ (úd u eti prasavītā jánānām (VII.63.2), nūnām jánāḥ sūriyeṇa prásūtā (VII.63.4)) великим океаном солнечного интуитивного сознания–озарения (mahān ketúr arṇavāḥ sūriyasya) (VII.63.2) из лона своих любовниц–зорь (vibhrājamāna uśāsām upāsthād úd eti) (VII.63.3) и воспринимается поэтом как Играющий Светом Савитар – Побудитель (eśā me devāḥ savitā cachanda) (VII.63.3) и господин каждой головы и движущего и неподвижного мира (śīrṣṇāḥ-śīrṣṇo jāgatas tasthúṣas pátiḥ) (VII.66.15). Речь идёт о внутреннем солнце семичастного Психокосма Человека–Вселенной (Пуруши), поскольку его колесницу везут семь буланных сестёр (saptá svásāraḥ suvitāya sūriyaṁ váhanti haríto ráthe) (VII.66.15). Он может описываться и как семидонный океан (saptábudhnam arṇavām) (VIII.40.5). Сурья рождается в голове и вынашивается мыслью (śīrṣatō jātām mánasā vímr̥ṣtam) (X.88.16). На быстрых Эташах Сурьи ездит Индра (ahām sūryasya pári yāmi āśúbhiḥ prá etaśébhir váhamāna ójasā) (X.49.7).

Очевидно, тот же **скрытый образ Лингама–в–Йони** подразумевается и в стихе из гимна к Агни: yád īm ṛtasya páyasā ríyāno náyan ṛtasya pathíbhi rájīṣṭhaiḥ | aryamā mitró váruṇaḥ párijmā tvácam pṛñcanti úparasya yónau «Когда же набухший от влаги закона, самыми прямыми путями закона направляя, Арьяман, Митра, Варуна, находящийся вокруг, смачивают шкуру в лоне нижнего» (I.79.3). Здесь на такую интерпретацию указывают коннотации **нижнего лона** (úparasya yónau) и **смачивания его кожи** (tvácam pṛñcanti) **набухающим от влаги Сознания–Истины** (páyasā ríyāno ṛtasya) **Агни, именуемым прыскающим семенем и изливающим семя Сознания–Истины** (réta ṛtām) (X.61.11) **быком–оплодотворителем** (réto vṛṣabhāḥ dádhad rétaḥ agnīḥ) (I.128.3) **с тысячным семенем** (sahásraretā vṛṣabhás agnir) (IV.5.3) и **тысячей яиц** (sahásramuṣkaṁ) (VIII.19.32).

Не только битва Индры и Вритры, но и борьба Индры с Валой происходят в лоне: yāḥ kṛntád íd ví yoniyām triśókāya girim pṛthúm | góbhyo gātúm níretave «кто для Тришоки просто **разрезал широкую гору, составляющую лоно**, чтобы дать коровам выход» (VIII.45.30). То же относится и к **форме Агни** (III.26.2) **Брихаспати**: pṛṣantaṁ sṛprám ádabdham ūrvām bṛhaspate rákṣatād asya yónim || sá valám ruroja ráveṇa | bṛhaspátir usríyā kánikradad vávaśatīr úd ājat «Замкнутое стадо, пёстрое, далеко протянувшееся, неуязвимое, о Брихаспати, защити его местопребывание (yónim). || Он рёвом проломил скалу. Брихаспати, громко крича, выгнал мычащих коров» (IV.50.2 и 5); bṛhaspátīḥ párvatebhyo vitúryā nír gā ūpe yávam iva sthivíbhyaḥ || āpruṣāyán mádhuna rtasya yónim avakṣipānn arká ulkām iva dyóḥ | bṛhaspátir uddhárann

ásmano gá bhūmyā udnéva ví tvácam bibheda «Брихаспати, проведя сквозь горы, высыпал коров, как зерно из корзин. || Мёдом окропляя лоно закона, солнце швыряя вниз, словно факел с неба, Брихаспати, извлекая из скалы коров, рассёк, словно потоком воды, шкуру земли» (X.68.3–4). Борьба опять-таки происходит в психическом мире: Индра выпустил воды–энергии с помощью преданных друзей Ушиджей, которые речами раскололи скалу и растворили загон с коровами (apó rīreca sākhibhir níkāmaiḥ | ásmānaṃ cid yé bibhidúr vácobhir vrajāṃ gómantaṃ uśíjo ví vavruḥ) (IV.16.6); Ушиджи открыли полный коров загон — удерживавшую и замыкавшую их твёрдую запертую скалу — посредством Играющей Светом Речи (té gavyatā mānasā dṛdhrām ubdhāṃ gá yemānām pári śántam ádrim | dṛḷhāṃ náro vácasā daíviyena vrajāṃ gómantaṃ uśíjo ví vavruḥ) (IV.1.15).

Разберём ещё ряд частных случаев упоминания лона в РВ.

В одном авторы гимна высказывают пожелание пребывать под защитой в лоне Марутов (śárman siyāma marútām upásthe) (VII.34.25). В другом месте уточняется: gaúr marútām mātā || yásyā devā upásthe vratā víśve dhāráyante | sūriyāmāsā dṛśé kām «корова, мать Марутов, в чём лоне все боги поддерживают заветы, Солнце и Луна, чтобы их было видно» (VIII.94.2). Поэтому Маруты являются сыновьями Пришни или Пёстрой (pṛśnimātarah (I.23.10; I.85.2; I.89.7; V.57.2, 3; VIII.7.3, 17; IX.34.5), pṛśnimātaro (I.38.4; V.59.6); pṛśneḥ putrá marútaḥ (V.58.5)) и сыновьями коровы (gómātaro) (I.85.3) и связанными родством с нею (góbāndhavaḥ) (VIII.20.8). Её пасут Играющие Светом (pṛśnir devágorā) (VII.35.13). Она родила Марутов для великой битвы (ásūta pṛśnir mahaté ráṇāya tveṣām ayāsām marútām ánīkam) (I.168.9). Точнее, совершеннодействующий (suápā) Рудра–бык породил их в чистом вымени легкодоющейся (sudúghā) коровы Пришни (rudró yád vo maruto vṛṣājani pṛśniyāḥ śukrá ūdhani) (II.34.2), pitā suápā rudrá eṣām sudúghā pṛśniḥ sudínā marúdbhyaḥ (V.60.5), prá yé me bandhueṣé gām vócantā sūráyaḥ | pṛśniṃ vocanta mātāram ádhā pitāram rudrāṃ vocanta (V.52.16)). См. также: «Молоко Пришни единожды выдоилось» (pṛśnyā dugdhāṃ sakṛt páyas) (VI.48.22); «Даже для знатока это должно быть чудесным явлением, носящим одинаковое имя: «дойная корова». Из вымени Пришни дала надоить белого один раз. || Что сыновья щедрого Рудры и кого способная удержать для вынашивания... Ведь мать знала о великом, она, великая, это она, Пришни, вложила зародыш ради могучего» (vápur nú tác cikitúṣe cid astu samānām náma dhenú pátyamānam | sakṛc chukráṃ duduhe pṛśnir ūdhaḥ || rudrásyā yé mīlhúṣaḥ sánti putrá yāms ca ū nú dádhr̥vir bháradhyai | vidé hí mātā mahó mahí śā śā ít pṛśniḥ subhúve gárbbham ádhāt || ná yá íṣante janúṣo áyā nú antáḥ sánto avadyāni punānāḥ | nír yád duhré

śúcayo ánu jóṣam ánu śriyá tanúvam ukṣámānāḥ) (VI.66.1, 3–4); «Эти тайны понимает мудрый: что Пришни великая носила в вымени» (etāni dhīro niṇyā ciketa pṛśnir yád ūdho mahí jabhāra) (VII.56.4).

Но мы помним о том, что отец Марутов Рудра — это один из аспектов Агни (I.27.10; II.1.6; III.2.5; IV.3.1; V.3.3; VIII.72.3), чьей формой также является старший брат и друг Марутов Индра (II.1.3; V.3.1; VII.6.1–5). В этой связи интересно, что пёстрые (pṛśnayo) набухшие родительницы Индры доятся для него жиром–молоком Сознания–Истины (imās ta indra pṛśnayo ghṛtām duhata āśīram | enām ṛtāsya pipyúṣīḥ || yā indra prasúvas tuvā āsā gárbham ácakrīran) (VIII.6.19–20). То, что они зарождают его ртом (āsā gárbham ácakrīran) и доятся жиром–молоком Сознания–Истины (ghṛtām duhata āśīram ṛtāsya), указывает на духовно-психологическое значение этого процесса. Надо напомнить, что тайное имя жира=язык Играющих Светом=пуп Бессмертия (ghṛtāsya nāma gúhiyam yád āsti jihvā devānām amṛtasya nābhiḥ) (IV.58.1) извергается из себя четырёхрогим быком–гаурой (vayām nāma prá bravāmā ghṛtāsya | cátuḥśṛṅgo avamīd gaurá etát) (IV.58.2) и как медовая волна поднимается из (samudrād ūrmīr mādhumāṁś ūd ārad) (IV.58.1) сердца–океана внутри живого существа (etā arṣanti hṛdiyāt samudrāc | ghṛtāsya dhārā abhī cākaśīmī (IV.58.5), ghṛtāsya dhārā mādhumat pavante || antāḥ samudré hṛdī antār āyuṣi (IV.58.9–11)), в котором волны жира очищаются внутри сердцем и мыслью (antār hṛdā mānasā pūyāmānāḥ | eté arṣanti ūrmāyo ghṛtāsya) (IV.58.6). Четырёхрогий⁸⁷ ревуший бык является символом великого Играющего Светом, вошедшего в смертных (catvāri śṛṅgā vṛṣabhó goravīti mahó devó mártiyāṁś ā viveśa) (IV.58.3). Когда Индра раскрывает шири горы⁸⁸ и приводит в движение стремнины вод–энергий с их влагой, он находит в укрытии именно быка–гаура (ví yád várāṁsi párvatasya vṛṇvé páyobhir jinvé arāṁś jávāṁsi | vidád gaurāsya góhe) (IV.21.8). Индра сам уподобляется быку(–гауру) (gauró ná ṛṣitāḥ (I.16.5), yáthā gauró tṛṣyann (VIII.4.3), krátvā gaúr iva śākināḥ (VIII.33.6), sáro gauró yáthā piba (VIII.45.24)) и именуется таковым (gaúr asi) (VI.45.26).⁸⁹ Натиск силой сотрясающих и разрушающих каменную

⁸⁷ См.: ««Тайное Имя» ментального сознания, язык, которым боги вкушают мир, точка соприкосновения с Бессмертием — это Ананда, символ которой есть Сомы. Ибо всё это творение было как бы извергнуто в подсознание Быком о четырёх рогах, божественным Пурушей, чьи рога есть беспредельное Существование, Сознание, Блаженство и Истина [Сат–Чит–Ананда–Виджняна. — А.С.]. В образах очевидной несочетаемости, вызывающих в памяти утончённо гротескные и странные фигуры мистического и символического искусства первобытного мира, Вамалева описывает Пурушу как человекобыка о четырёх рогах, представляющих четыре божественных принципа» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 296.).

⁸⁸ Бессознательного: arāṁś atiṣṭhad dharūṇahvaraṁś támo antār vṛtrāsya jāthāreṣu párvataḥ «стоял Мрак, мешающий основе Вод, гора во внутренностях Вритры» (I.54.10).

⁸⁹ Благодарю за консультацию при переводе данных выражений И.А. Тонояна-Беляева (СПб.). Между существительными *gaus* «бык» и *gauras* «бык–гаур» и прилагательным *gauras* «беловатый, желтоватый, красноватый, сверкающий» (Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des

Altindisches. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. — Band I: A–TH. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1956. — P. 350–351.) наблюдается несомненная этимологическая связь. Поскольку бык–гаур (*Bos gaurus*) является эндемиком Южной Азии, очевидно, что название именно этого вида копытных стало в индоевропейских языках обозначением (одомашненного) крупного рогатого скота вообще (ИЕ **gwōus*) и было разнесено индоевропейцами за пределы Индостана по всей Евразии и в т.ч. проникло в шумерский и китайский языки (Encyclopedia of Indo-European Culture / Eds. J.P. Mallory & D.Q. Adams. — L. & Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997. — P. 134–135.). Следует также обратить внимание на то, что происходящими от одной материнской линии являются эндемики Южной Азии гаур (*Bos gaurus*), зебу (*Bos indicus*), гаял (*Bos frontalis*) (van der Geer A.E. Animals in Stone: Indian Mammals Sculptured Through Time. — Leiden; Boston: Brill, 2008. — P. 83–84 (о гауре и гаяле), 88–92 (о зебу).) и домашние коровы (*Bos taurus*) (Guolong M. et al. Phylogenetic Relationships and Status Quo of Colonies for Gayal Based on Analysis of Cytochrome b Gene Partial Sequences // Journal of Genetics and Genomics. — 34 (5). — 2007. — P. 413–419.). Эндемики Южной Азии гаур и гавай (*gavayas*, т.е. бык–гавай, *Bos Gavaeus*) упоминаются вместе в одном и том же сообщении с изложением основного мифа РВ в самой середине древнейшего, фамильного ядра памятника: *ví yád várāṃsi párvatasya vṛṇvé páyobhir jinvé arāṃ jávāṃsi | vidád gaurásya gavayásya góhe* «Когда он раскрывает шири горы, он приводит в движение стремнины с их влагой, он находит в укрытии быка–гаура, быка–гавая» (IV.21.8). В другой древней мандале гаурам уподобляются Ашвины (*áśvinā gaurāv ivānu yávasam*) (V.78.2). Имя быка–гавая *gavayas* М. Майрхофер считает производным от *gaus* (Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindisches. — Band I. — P. 331.). Таким образом в ригведийском индоарийском мы имеем целых три термина для обозначения трёх видов крупного рогатого скота (два из которых — несомненные эндемики Индостана) — *Bos gaurus* (*gaurus*), *Bos taurus* (*gaus*) и *Bos Gavaeus* (*gavayas*) — происходящих от одного корня, давшего название крупного рогатого скота в индоевропейских языках за пределами Южной Азии (ИЕ **gwōus*). Что касается *gaus*, то и это слово может обозначать в РВ не обязательно обыкновенного быка (*Bos taurus*), но и быка–зебу (*Bos indicus*), о чём говорит следующее сообщение: *yūna ū śú náviṣṭhayā vṛṣṇaḥ pavākāṃ abhí sobhare girā | gāya gā iva cārkrṣat || vṛṣṇaś candrān ná suśrávastamān girā vāndasva marúto áha || gāvaś cid ghā samanyavaḥ sajātiyena marutaḥ sábandhavaḥ | rihaté kakúbho mithāḥ* «Юношей, быков (*vṛṣṇaḥ*), чистых хорошенько воспой самой новой хвалебной песнью, о Собхари, как пашущий — быков (*gā*)! || Как белых быков (*vṛṣṇaś*), самых прославленных, превозноси же Марутов хвалебной песнью! || Как быки (*gāvaś*) облизывают друг другу горбы (*kakúbho*), о Маруты, одинаково яростные, родственны общим происхождением» (VIII.20.19–21). Здесь мы видим, что быками–*gaus* именуют горбатых быков, т.е. зебу. Более того, тот же самый термин *gaus* может использоваться в РВ для описания ещё одного эндемика Южной Азии — буйвола (*Bubalus bubalis*) (*gaúh... mahiṣo*) (X.189.1–2).

Горбатые (*kakuhā(so)*) быки–зебу упоминаются как упряжные животные (*vacyānte vām kakuhā... yugā*) (I.184.3) колесницы Ашвинов (*vacyānte vām kakuhāso yád vām rátho pátāt* (I.46.3), *áśvinā váhanti kakuhāso ráthe vām* (IV.44.2)), у которых также есть грозный (*ugró vām kakuhó*) (V.73.7) горбатый бык–зебу (*vām kakuhó mṛgāḥ*) (V.75.4) золотистого цвета (*vām kakuhó piśāṅgarūpaḥ*) (I.181.5); трёхгорбым (*trikakúm*) (I.121.4) быком–зебу (*kakuhām*) (VIII.45.14) именуется Индра; Маруты описываются как лижущие друг другу горбы (*gāvaś cid ghā marutaḥ rihaté kakúbho*) (VIII.20.21) горбатые быки–зебу золотистого цвета (*marúta híraṇyavarṇān kakuhān*) (II.34.11); Вишну называется широкошагающим горбатым быком–зебу (*urukramāḥ kakuhó*) (III.54.14); влага Сомы характеризуется как горбатый бык–зебу (*kakuhāḥ somiyó rása*) (IX.67.8), как и Агни (*vṛṣabhāḥ kakúdmān*) (X.8.2); гонкам на колеснице (*te rátham* (X.102.1), *rathír abhūn mudgalānī* (X.102.2), *vṛṣabhó yuktá āśid ávāvacīt sārathir asya keśī* (X.102.6), *eṣaiṣiā cid rathiyā jayema* (X.102.11)) с запряжённым в неё горбатым быком–зебу (*kakúdmān*) (X.102.7) посвящён целый гимн РВ. Слово *kakút/kakúp/kakúbh* буквально означает «вершина» (Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindisches. — Band I. — P. 135.) и поэтому Т.Я. Елизаренкова в некоторых случаях переводит соответствующие термины как «высоко вздымающийся» (*kakuhām*) (VIII.45.14) (Индра), «выдающиеся» (*kakuhān*) (II.34.11) (Маруты), «великан» (*kakuhó*) (III.54.14) (Вишну) и «выдающийся» (*kakuhāḥ*) (IX.67.8) (Сомы). На наш взгляд, авторы РВ сознательно играют разными значениями слова *kakút/kakúp/kakúbh*. Кроме того, в случае трёхгорбого (*trikakúm*) (I.121.4) Индры и лижущих друг другу горбы быков–Марутов (*gāvaś cid ghā marutaḥ rihaté kakúbho*) (VIII.20.21) даже Т.Я. Елизаренкова подразумевает именование соответствующих персонажей быками–зебу (так, она указывает: «... трёхгорбый (*trikakúbh*)... — Эпитет Индры, который изображён здесь в виде быка, выводящего стадо» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 617.)). Спрашивается: если в одном случае Индра и Маруты несомненно описываются как горбатые быки–зебу, то почему соответствующая коннотация не может хотя бы подразумеваться в другом?! Но даже если отбросить все эти «спорные» употребления слова *kakút/kakúp/kakúbh* в РВ (см. также VIII.6.48, где Т.Я. Елизаренкова переводит *kakuhó* как «выдающийся»), оставшихся всё равно достаточно для следующих выводов: **1. быки–зебу упоминаются во всех основных хронологических слоях памятника** (I мандала — 4 раза (I.46.3; I.121.4; I.181.5; I.184.3), IV мандала — 1 раз (IV.44.2), V мандала — 2 раза (V.73.7; V.75.4), VIII мандала — 1 раз (VIII.20.21) и X мандала — 2 раза (X.8.2; X.102.7)); **2. в 9 случаях из 10 образ зебу используется для описания (атрибутов) Играющих**

Светом (Агни (X.8.2) и его форм — Ашвинов (I.46.3; I.181.5; I.184.3; IV.44.2; V.73.7; V.75.4), Индры (I.121.4) и Марутов (VIII.20.21) — причём все они относятся к числу исконно индоарийских, а не якобы аборигенных неарийских объектов поклонения; 3. быки—зебу на протяжении всего времени создания ригведийских гимнов использовались в качестве упряжных животных в колесницах (I.46.3; I.184.3; IV.44.2; X.102.7).

Эти данные замечательно соотносятся с ((пре)хараппской) археологией Южной Азии.

Мергарх. «Остеологические исследования наряду с глиняными фигурками указывают на то, что скот зебу (*Bos indicus*) хорошо представлен в Периоде I и стал, наиболее вероятно, доминирующей формой (Рис. 12). Мергарх предоставляет нам, следовательно, чёткие свидетельства местного одомашнивания южно-азиатского зебу... Для Периода I серия датировок доходит до 7928 ± 173 л.т.н., 9385 ± 120 л.т.н., 7115 ± 290 л.т.н., 8440 ± 250 л.т.н. Такие даты после калибровки дают некоторые [время] значительно ранее 7000 г. до н.э., а некоторые — около 7000 г. до н.э.» (Jarrige J.-F. Mehrgarh Neolithic. Paper presented in the International Seminar on the "First Farmers in Global Perspective", Lucknow, India, 18–20 January, 2006 // *Prāghdārā*. — No. 18. — 2008. — P. 143 & 151.). Фото расписанных статуэток зебу из Мергарха см.: Chakrabarti D.K. II.4.12. Art // *History of Ancient India. Volume II. Protohistoric Foundations*. Eds. D.K. Chakrabarti & M. Lal. — New Delhi: Vivekananda International Foundation; Aryan Books International, 2014. — P. 345. Fig. 2; 351. Fig. 11a.).

Прехараппа. «Многочисленные поселения стадии Амри в южной части долины Инда... Керамика стиля эпохи Хакра была найдена в древнейших отложениях в Амри (Амри IA), и керамика стиля эпохи Кот Диджи тоже была выявлена в Амри IA и ID. Поэтому [культура] стадии Амри, судя по всему, поддерживала взаимосвязи с или хронологически совпадала со всеми тремя фазами. Две радиоуглеродные датировки из Амри ID относятся к первой половине третьего тысячелетия (3000–2500 гг. до н.э.)... Терракотовые предметы включают в себя... фигурки зебу» (Shaffer J.G. Pre-Indus and early Indus cultures of Pakistan and India. Part I. — P. 268.). Также был найден сосуд с изображением зебу (Ibid. — P. 267. Fig. 8.). В Хараппе в слоях Фаз Рави и Кот Диджи найдены фигурки зебу с отверстиями в горбе для ношения на шее на шнурке ([Электронный ресурс:] <https://www.harappa.com/figurines/32.html>).

Зрелая Хараппа. Изображения быков—зебу найдены на печатях из Мохенджодаро (*Corpus of Indus Seals and Inscriptions*. 1. Collections in India. Eds. J.P. Joshi & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1987. — P. 63–65, 79, 83; *Corpus of Indus Seals and Inscriptions*. 2. Collections in Pakistan. Eds. S.G.M. Shah & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1991. — P. 115–122, 417.), Хараппы (Ibid. 1. Collections in India. — P. 187–188; Ibid. 2. Collections in Pakistan. — P. 295, 316.), Калибангана (Ibid. 1. Collections in India. — P. 304.) и Фарманы (Shinde V. et al. A Report on Excavations at Farmana 2007-08 // *Occasional Paper 6: Linguistics, Archaeology and the Human Past*. Ed. by T. Osada & A. Uesugi. — Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, 2008. — P. 103 & 104. Fig. 106.), на печати из медного сплава из Наушаро (*Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*. Eds. Aruz, Joan & Ronald Wallenfels. — NY: The Metropolitan Museum of Art, 2003. — P. 412.), на медной табличке из Мохенджодаро (*Corpus of Indus Seals and Inscriptions*. 1. Collections in India. — P. 108.), на табличке из Калибангана (Ibid. 1. Collections in India. — P. 312.). Терракотовые фигурки зебу нашли в Мохенджодаро (Dani A.H. & Thapar B.K. *The Indus Civilization // History of civilizations of Central Asia*. — Vol. I. The dawn of civilization: earliest times to 700 B.C. Eds A.H. Dani & V.M. Masson. — 2nd impression. — Paris: UNESCO Publishing, 1996. — P. 300.), Каранпуре (округ Ханумангарх, Раджастан) на притоке Сарасвати р. Дришадвати (Чайтанг) (Prabhakar V.N. & Majid J.C. Preliminary Results of Excavation at Karanpura, a Harappan Settlement in District Hanumangarh, Rajasthan // *Man and Environment*. — Vol. XXXIX. — No. 2. — 2014. — P. 38–39.), в Фармане (округ Рохтак, штат Харьяна) в бассейне р. Дришадвати (Чайтанг) (Shinde V. et al. Exploration in the Ghaggar Basin and excavations at Girawad, Farmana (Rohtak District) and Mitathal (Bhiwani District), Haryana, India // *Linguistics, Archaeology and the Human Past*. Ed. by T. Osada & A. Uesugi. — Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, 2008. — P. 147. Fig. 80; Shinde V. et al. A Report on Excavations at Farmana 2007-08. — P. 95–96. Fig. 92–94.), в Ракхигархи (*Indian Archaeology 1997-98. A Review*. — Janpath, New Delhi: Archaeological Survey of India, 2003. — P. 63. Plate 49; Nath A. Excavations at Rakhigarhi [1997-98 to 1999-2000]. — P. 225.) и в Хулсе в междуречье Ямуны и Ганги (Dikshit K.N. Excavations at Hulas (1978–1983) (from Harappan times to Early Medieval). — New Delhi: Archaeological Survey of India // http://asi.nic.in/pdf_data/hulas_excavation_report_new.pdf. — Plates IV–V (Pd I).). Изображение пары противостоящих зебу найдено на сосуде из Фарманы (Shinde V. et al. A Report on Excavations at Farmana 2007-08 // *Occasional Paper 6*. — P. 80. Fig. 73.1 & 84. Fig. 79.).

Параллельная традиция изготовления керамики с рисунками зебу существовала в Балучистане: «Первые животные мотивы появились на Керамике Тогау на стадии 3-раннее [4000–3600 гг. до н.э.; датировка приводится авторами статьи. — А.С.]. Её животные мотивы, такие как горбатые быки и птицы, нарисованы в линию в качестве окаймлений (sideway) на внешней поверхности верхней части или внутренней поверхности тела сосуда. Керамика Тогау характеризуется этим стилем росписи. Её животные мотивы распространены по областям Балучистана. Очень интересно, что у сосудов различной формы общие схожие мотивы росписи. Представляется, что расписные узоры имели важное значение при взаимном обмене в этот период. На стадии 3-позднее [3600–3200 гг. до н.э.; датировка приводится авторами статьи. — А.С.] появляется Керамика Кечи Бег, отличающаяся изощрёнными геометрическими орнаментами, и Керамика

Нал, характеризуемая животными, натуралистическими и геометрическими мотивами на отличительной многоцветной расписной керамике. Последняя является наиболее важной посудой для изучения последовательности стиля росписи пре-/протобалучистанской керамики, потому что, как будет упомянуто ниже, мотивы росписи Керамики Нал использовались долгое время. Другими словами, животные мотивы, такие как горбатые быки, птицы и рыбы и т.д., натуралистические мотивы, такие как пипал и т.д., и геометрические узоры, такие как лестницеобразный мотив (step-like motif) и т.д., рисовались непрерывно на керамике с этого периода до стадий 4 (т.е. Керамика Кветты [3200–2800 гг. до н.э.; датировка приводится авторами статьи. — А.С.]) и 6 (т.е. Керамика Кулли [2400–1900 гг. до н.э.; датировка приводится авторами статьи. — А.С.])... Растения и животные мотивы, такие как горбатый бык и пипал, и геометрические узоры, такие как ступеньки (steps), рисовались на поверхности посуды на протяжении длительного времени со второй половины 4го тысячелетия до н.э. (т.е. Керамика Нал на стадии 3-позднее) до первой половины 2го тысячелетия до н.э. (т.е. Керамика Кулли на стадии 6-позднее). И особое правило расписного узора, которое возникло впервые для Керамики Нал, что мотивы рисуются рядами (in panels), которые задаются в верхней части внешней поверхности параллельными линиями или натуралистическими мотивами, также унаследовано керамикой последующих стадий. Археологически трудно объяснить, почему одни и те же мотивы и модели росписи сохранялись долгое время» (Shudai H. et al. Report on the Survey of the Archaeological Materials of Prehistoric Pakistan stored in the Aichi Prefectural Ceramic Museum. Part 5: Archaeological Considerations on the Pottery and Cultures in the Pre-/Protohistoric Balochistan. — P. 105 & 107 // [Электронный ресурс:] http://library.tsurumi-u.ac.jp/metadb/up/admin/50_4_09_shudai.pdf). См. также: «Памятники фазы Кулли найдены по всем юго-восточным и южным окраинам Балучистана... Между некоторыми артефактами стадии Кулли и таковыми эпохи Хараппы существуют стилистические параллели, и некоторые интрузивные хараппские артефакты были обнаружены на памятниках стадии Кулли. Единичные радиоуглеродные датировки из Ниндовари и Ниаи Бутхи II указывают на хронологию, охватывающую период от последней половины третьего до начала второго тысячелетия до н.э. (2500–1800 гг. до н.э.). Керамика фазы Кулли (Рис. 6)... основной декоративной чертой является центральный фриз из натуралистичных [изображений] животных (главным образом зебу...)» (Shaffer J.G. Pre-Indus and early Indus cultures of Pakistan and India. Part I. — P. 262 & 261. Fig. 6; см. характеристику, типологию, иллюстрации и фотографии: Uesugi A. Pottery from Balochistan in Ancient Orient Museum, Tokyo. Part 2: the late third millennium BCE // Bulletin of Ancient Orient Museum. — Vol. XXXIII. — 2013 // [Электронный ресурс:] https://www.academia.edu/7823764/Pottery_from_Balochistan_in_Ancient_Orient_Museum_Tokyo_Part_2_the_late_third_millennium_BCE). См. также описание, классифицированные изображения и цветные фотографии рисунков на сосудах горбатых быков археологических культур Балучистана в хронологическом порядке: Керамики Кили Гул Мохаммад (5000–4000 гг. до н.э.): Konasukawa A. et al. Report on the Survey of the Archaeological Materials of Prehistoric Pakistan, stored in the Aichi Prefectural Ceramic Museum. Part 4: Togau Ware, Kechi-Beg Ware and Other Wares of Prehistoric Pottery of Balochistan // [Электронный ресурс:] https://www.researchgate.net/publication/273099013_Report_on_the_Survey_of_the_Archaeological_Materials_of_Prehistoric_Pakistan_stored_in_the_Aichi_Prefectural_Ceramic_Museum_Part_4_Togau_Ware_Kechi-Beg_Ware_and_Other_Wares_of_Prehistoric_Pottery_of_B; Керамики Нал: Shudai H. et al. Report on the Survey of the Archaeological Materials of Prehistoric Pakistan, stored in Aichi Prefectural Ceramic Museum. Part 1: Painted Pottery of Nal Ware // [Электронный ресурс:] https://www.researchgate.net/publication/273064446_Report_on_the_Survey_of_the_Archaeological_Materials_of_Prehistoric_Pakistan_stored_in_Aichi_Prefectural_Ceramic_Museum_Part_I_Painted_Pottery_of_Nal_Ware; Керамики Кулли: Shudai H. et al. Report on the Survey of the Archaeological Materials of Prehistoric Pakistan in the Aichi Prefectural Ceramic Museum. Part 2: Kulli Ware // [Электронный ресурс:] https://www.researchgate.net/publication/273064457_Report_on_the_Survey_of_the_Archaeological_Materials_of_Prehistoric_Pakistan_in_the_Aichi_Prefectural_Ceramic_Museum_Part_II_Kulli_Ware. См. в целом по Северо-Западному Индостану: «Зебу в религии. Этот бык, вероятно, учитывая многочисленные изображения быков на предметах из долины Инда, Пакистан, датируемых с конца третьего по начало второго тысячелетия до н.э., играл значительную роль в доисторической южноазиатской религии» (van der Geer A.E. Animals in Stone: Indian Mammals Sculptured Through Time. — P. 95.).

Переход от Зрелой к Поздней Хараппе. На кладбище Санаули (Западный Уттар Прадеш, к востоку от Ямуны) в погребальном инвентаре нашли терракотовые фигурки быков-зебу и глиняные крышки сосудов с фигуркой зебу на них (Sharma D.V. et al. Excavations at Sanauli 2005-06: A Harappan Necropolis in the Upper Ganga-Yamuna Doab. — Purātattva. — 36. — 2006. — P. 169–170, 176 & Plate 18b, c.).

Замечательным подтверждением данных РВ об использовании зебу в упряжке колесниц является относящаяся к эпохе Поздней Хараппы бронзовая колесница с парой горбатых быков, являющаяся частью клада из Даймабада (округ Ахмеднагар, Махараштра, левый берег р. Правара, притока р. Годавари) (Yule P. Metalwork of the Bronze Age in India // Praehistorische Bronzefunde. — Abteilung XX. Band 8. — München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1985. — P. 30–31. См. фото: Honour H., Fleming J. A World History of Art. — 7th ed. — L.: Laurence King Publishing, 2005. — P. 52. Fig. 2.24.). Особое внимание при датировке и культурной атрибуции Даймабадского клада следует, по нашему мнению, обращать не на состав сплава, а на тот факт, что он состоит из статуэток зебу в упряжке, слона, носорога и буйвола — все они постоянно

изображались именно хараппцами (Dhavalikar M.K. Daimabad Bronzes // Harappan Civilization. A Contemporary Perspective. Ed. by G.L. Possehl. — New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co. Pvt. Ltd. & American Institute of Indian Studies; Warminster: Aris & Phillips in cooperation with American Institute of Indian Studies, 1982. — P. 361–366.). Ещё Х. Моде указал на то, что три животных Даймабадского клада (слон, носорог и буйвол) изображены на печати с образом «Протошивы» из Мохенджодаро (Mode H. The Four Quadrupeds — Reflections on Indian Animal Preference // Indologica Taurinensia. The Online Journal of the International Association of Sanskrit Studies. — Vo. VIII–IX. Dr. L. Sternbach Commemoration Volume. — 1980–1981. — P. 273 // [Электронный ресурс:] http://www.indologica.com/volumes/vol08-09/vol_08-09_art30_mode.pdf).

Фотографии керамических сосудов с изображениями зебу см. в книге: Ahmed M. Ancient Pakistan — an Archaeological History. Vol. III. Harappan Civilization. The Material Culture. — Reidsville: Foursome Group, 2014. — P. 98 (фриз из горбатых быков на обломке сосуда Фазы Toṛay, Мергарх III), 103 (на керамике культуры Амри), 109 (рисунки противостоящих друг другу быков-зебу на сосуде стиля Кветта из Дамб Саадата II), 111 (изображения горбатых быков на посуде культуры Кулли).

По крайней мере на нескольких изображениях на печатях из Мохенджодаро периода Зрелой Хараппы наличие на спине животного небольшого «всхолмления» может передавать специфический покато повышающийся от затылка до середины хребта горб гаура (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 2. Collections in Pakistan. — P. 109–113. Печати №№ M-1079, M-1081, M-1083, M-1085, M-1093.). См. также: «Гауры в камне. Внушительна фигура быков-гауров на нескольких стеатитовых печатях из Мохенджодаро в долине Инда, Пакистан (2,300–1,750 гг. до н.э.; рис. 67). Глубокие складки кожи и мышечные бугры характеризуют массивную переднюю часть животного. Рога сильно изогнуты, как наблюдается у гаура, по контрасту с более прямыми рогами гаяла. Эти печати не уникальны; несколько сотен подобных печатей с быком-гауром были раскопаны в долине Инда. Изобильное изображение быков указывает на их особый статус, будь то в религии или в хозяйстве. Быки-гауры составляют меньшую часть печатей с быками; большинство посвящено другим крупным быкам... На другой печати из Мохенджодаро (2,300–1,750 гг. до н.э.; рис. 68, слева) мы видим гибридное изображение трёх видов больших полорогих жвачных быков, из которых тот, что справа, является гауром... Очень похож... гибридный бык на другой печати из Мохенджодаро (2,300–1,750 гг. до н.э.; рис. 68, справа)» (van der Geer A.E. Animals in Stone: Indian Mammals Sculptured Through Time. — P. 85.). И ещё: «Гаура невозможно одомашнить... В холмах Ассама гаялов приманивают к деревьям, оставляя подкормки из соли и воду в определённых местах. Их не доят и не едят, но содержат только для жертвоприношений. Гаялов приносят в жертву по любому случаю: свадьбы, похороны, чтобы удовлетворить богов и в благодарность... Явно, что гауров или гаялов, привлечённых к поселениям подкормкой в виде соли, действительно когда-то использовали как жертвенных быков на протяжении периода Индской цивилизации» (Ibid. — P. 84–85.). Ещё более интересна следующая находка: «Э.Дж.Х. Макей обнаружил довольно необычную печать в ходе своих раскопок в Чанху-даро (Maskay 1943: pl. LI, no. 13). Она изображает короткорогатого быка, индийского гаура, над распространённой человеческой фигурой (Рис. 9.24)... Ф.Р. Олчин опубликовал короткое исследование этой печати (Allchin 1985). Как он видит это, гаур стоит на задних ногах, возвышаясь над человеческой фигурой. Передние ноги животного показаны в возбуждённом движении. Его эрегированный пенис показан в правильном анатомическом положении. Фигура внизу изображена менее отчётливо и поэтому труднее поддаётся интерпретации. Олчин и Макей видят головной убор в крайней правой нижней части оттиска печати. Олчин сравнивает человека, среди прочих, с богиней растительности внутри дерева на изображениях «Божественного Поклонения» (см. Рис. 9.7). Голову можно различить, но непонятно, показана ли она в профиль, с клювоподобным носом, или с повёрнутой головой и обоими глазами очевидно. Диагональная линия или линии между передними конечностями гаура и головой фигуры выглядят(ят) как рука/руки, отбивающая(ие) порывистые удары копыт животного. На печати имеется заметная насечка, показанная как линия параллельно и справа от пениса... Олчин приходит к осторожному выводу о том, что она изображает пуповину, соединяющую человека с гауром. Глубокий ромбовидный разрез у основания этой линии является женским половым органом, открытым, чтобы принять животное. Сцена исполнена огромного динамизма и возбуждения: бык вот-вот войдёт в женщину-богиню в акте сексуальной агрессии. Но очевидное наличие её раскрытых, выставленных гениталий говорит нам о том, что она жаждет этого деяния своего партнёра... Печать из Чанху-даро может быть интерпретирована на нескольких уровнях. Во-первых, она дополнительно документирует мужское божество вне контекста великого йога. Она также подкрепляет идею о связи мужского божества с быком, в этом случае с гауром, и животными вообще. Эта печать также сообщает нам о присутствии женского божества, связанного с землёй и тем самым, возможно, с растениями. Эти отношения мужчины-женщины содержат в себе дуалистическую связь, обнаруживаемую в более позднем представлении о шакти. Это особая форма энергии, объединяющая в одно дуализм мужского-женского. В этом смысле два божества могли в конечном итоге слиться в одно верховное индское божество» (Possehl G.L. Indus civilization // The Penguin Handbook of Ancient Religions. — L.: Penguin Books, 2009. — [Без ном. стр.]).

Интересно, что, согласно Майтраяни Самхите (3,14,10) и Ваджасанея Самхите (24,28), «Господину (tṣāna, Рудре) он жертвует носорога (parasvatāh), Митре — бизонов (gaurān), Варуне — водяных буйволов

узловатую гору, создающих себе на небе сидение Рудры и порождающих сущность Индры (*diví rudráso ádhi cakrire sádaḥ | janáyanta indriyám*) (I.85.2) быков–Марутов страшен, как строптивый бык (*vo marutaḥ ámo dudhró gaúr iva bhīmayúḥ || ní yé riṇánti ójasā vṛthā gávo ná durdhúraḥ | ásmānaṃ cit svaríyam párvataṃ girím prá cyāvayanti*) (V.56.3–4). Индра описывается как бык–повелитель пёстрых (*pṛśnayaḥ*) дойных коров (*naḍám va ódatīnām naḍám yóyuvatīnām | pátiṃ vo ághniyānām dhenūnām iṣudhyasi || tā asya sūdadohasaḥ pṛśnayaḥ || gópatiṃ índram*) (VIII.69.2–4). Идущие вместе с Индрой–быком коровы–гаури (ср. *gaúr marútām mātá* (VIII.94.2)) исполнены внутреннего сияния (*vásvīr*)⁹⁰ и пьют находящийся в самой середине сладкий мёд и опьяняются им (*svādór itthá viṣūvátó mádhvaḥ pibanti gauríyaḥ | yá índreṇa sayávaṛīr vṛṣṇā mādanti vásvīr*) (I.84.10). Эти пёстрые (*pṛśnayaḥ*) милые дойные коровы Индры, несущие внутри свет (*vásvīr*), поторапливают его Ваджру–пращу, ласкаясь к нему, и смешивают Сому (*tā asya pṛśanāyúvaḥ sómaṃ śrīṇanti pṛśnayaḥ | priyā índrasya dhenávo vājraṃ hinvanti śáyakaṃ vásvīr*) (I.84.11). Эти светоносные (*vásvīr*) прозорливицы (*práçetasah*) чтут поклонением его силу и следуют его многочисленным обетам, чтобы быть его первой мыслью (*tā asya námasā sáhaḥ saparyánti práçetasah | vratāni asya saścire purūṇi pūrvácittaye vásvīr*) (I.84.12). Очевидно, что речь тут идёт о Гносисе и его светонасыщенных идее-силах.

Маруты представляют собой Всех Играющих Светом (*visvān devān marutaḥ* (I.23.10), *marutaḥ víśve devā* (I.89.7), *víśve devā marúto* (X.52.2)). Они рождены Сознанием–Истиной (*marúta ṛtājātā*) (III.54.13; V.61.14), выросли в Её сидениях (*rudrá ṛtasya sādaneṣu vāvṛdhuḥ*) (II.34.13), возвращают Её (*marutaḥ ṛtāvṛdhaḥ*) (I.44.14), знают Её и слышат Истину (*máruto ṛtajñāḥ sátyaśrutaḥ*) (V.57.8=V.58.8). Они — всеведущие (*marúto viśvávedasaḥ* (III.26.4), *maruto viśvavedaso* (V.60.7), *viśvávedaso* (VIII.27.4)) мудрецы (*manīṣīṇaḥ*) (V.57.2). Они — светоносные (*vyótiṣmanto*) (X.77.5) и всесияющие (*marútsu viśvábhānuṣu*) (IV.1.3; VIII.27.3) обладатели совершенных идей (*suādhíyo*) (X.78.1) и чистой силы умственного различения (*marutaḥ pūtadakṣas* (V.29.1), *pūtadakṣasaḥ* (VIII.94.7), *pūtadakṣaso maruto* (VIII.94.10)). Они — прозорливые (*maruto vicetaso*) (V.54.13) провидцы (*pracetasah*) (V.87.9) с общим разумом (*marúto sámanasaḥ* (I.186.8), *marutaḥ samanyavaḥ*

(*mahiṣān*), Брихаспати — быков–гайлов (*gavayān*)...»» (Перевод цит. по: Parpola A. *The Metamorphoses of Mahiṣa Asura and Prajāpati // Ritual, state and history in South Asia: essays in honour of J.C. Heesterman / Edited by A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort. — Leiden–NY–Koeln: Brill, 1992. — P. 293.*) Носороги, гауры и буйволы при этом изображаются терракотовыми статуэтками и печатями (Пре)Хараппы.

Всё это явно и недвусмысленно указывает на южно-азиатскую прародину носителей индоевропейских диалектов и как минимум до-зрело-хараппскую датировку древнейшей индоарийской Самхиты — РВ.

⁹⁰ Семененко А.А. О значении термина *vasu* в Ригведе // Учёные записки / Колледж "Номос". — Вып. VII. — Воронеж, 2010. — С. 49–100.

(II.34.5), marutaḥ samanyavo (II.34.6), samanyavaḥ (VIII.20.1, 21), sámanaso (VIII.27.5)). Они — творцы священных слов (brahmakṛtā mārutenā gaṇéna) (III.32.2) и исполнители совершенных гимнов—лучей (marútaḥ suarkāḥ (VII.35.9), marúdbhiḥ ḥkvabhiḥ (V.60.8)).

Маруты–Пришни (мн.ч.) доят вымя Пришни (maruto pṛśnyā yád ūdhar āpi āráyo duhúḥ) (II.34.10) или дают надоить из себя для Индры три озера сладости (trīṇi sārāṃsi pṛśnayo duduhré vajríṇe mādhu) (VIII.7.10). Тройка здесь может обозначать Блаженство, присущее трём уровням неба или ментального сознания, на которых обитают Маруты: «Если на верхнем, о Маруты, или на среднем, или же на нижнем небе вы находитесь, оттуда, о Рудры, или же, о Агни, узнайте о том жертвенном возлиянии, что мы приносим! Когда Агни и [вы], о Маруты всезнающие, едете с высшего неба... о Агни, вместе с блистающими Марутами, поющими гимны...» (yád uttamé maruto madhyamé vā yád vāvamé diví ṣṭhá | áto no rudrā utá vā nú asya ágne vittād dhaviṣo yád yājāma || agníś ca yān maruto viśvavedaso divó váhadhva úttarād || ágne marúdbhiḥ śubháyadbhir ḥkvabhiḥ) (V.60.6–8). Маруты являются сыновьями неба (divás putrása) (X.77.2), порождены Ваю из его груди или утроб (ájanayo marúto vakṣāṇābhiyo divá ā vakṣāṇābhiyaḥ) (I.134.4), обитают в нём (mārutaṃ śárdha divikṣayām) (V.46.5) и движутся по нему (divá yānti marúto) (I.161.14). Но и упоминание Агни в этом контексте далеко не случайно. Его водоворот ярко сверкает на спине Пришни (ádha bhramás ta urviyā ví bhāti ádhi sānu pṛśneḥ) (VI.6.4). Он тоже — отпрыск Пришни (pṛśnyāḥ) (II.2.4). Он — бык–Пришни и Семец, помазанный Сознанием–Истиной горным молоком и выдаивающий из своего вымени чистое молоко (ṛténa hí śmā vṛṣabhás cid aktáḥ púmāñ agníḥ páyasā pṛṣṭhíyena | vṛṣā śukráṃ duduhe pṛśnir ūdhaḥ) (IV.3.10).⁹¹ Т.е. по сути Агни одновременно — и бык–Пришни, и корова–Пришни, и телёнок–Пришни. Именно такая интерпретация подтверждается следующим сообщением: «Не-сущее и сущее на высшем небосводе, при рождении Дакши, в лоне Адити. Агни же наш перворожденный закона в древние времена, бык и корова» (ásac sa sác sa paramé víoman dákṣasya jánmann áditer upásthe | agnir ha naḥ prathamajá ṛtasya pūrva áyuni vṛṣabhás ca dhenúḥ) (X.5.7).⁹² См. также: «Этого самого Агни пусть достигнет поэтическая мысль, очищающая силою духа! Милое [молоко] Пришни в

⁹¹ Комментарий Т.Я. Елизаренковой: «Объединение мужского и женского начала в одном персонаже не раз встречается в мифологии Ригведы» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 726.).

⁹² Комментарий Т.Я. Елизаренковой: «Соединение мужского и женского начала в одном изначальном космогоническом демиурге — Агни» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 416.). В таком случае следует говорить о том, что данное учение было развито уже в период составления древнейшего, фамильного ядра РВ.

бурдюке с питанием. || Я нашёл его, тайно сияющего на месте закона. || И вот, сверкая пастью перед родителями, он вспомнил о тайном милом [молоке] Пришни. На высшем месте Матери, находясь вблизи коровы, язык быка, протянутого пламени» (tām ín nú evá abhí krátvā punatí dhītír aśyāḥ | sasāsya cārmann ádhi cāru pṛśner || ṛtāsya padé ádhi dīdiyānaṃ gúhā viveda || ádha dyutānāḥ pitaróḥ sácāsā ámanuta gúhiyaṃ cāru pṛśneḥ | mātúṣ padé paramé ánti śád gór vṛṣṇaḥ śociśaḥ práyatasya jihvā) (IV.5.7 и 9–10). **Агни в своём аспекте Адити** (I.94.15; II.1.11; IV.1.20; VII.9.3; VIII.19.14) и **сам является Матерью**: jāyēva yónāv āraṃ víśvasmai «готов для каждого, как жена на ложе» (I.66.5); purutrā yád ábhavat sūr áhaibhiyo gárbhebbhiyo «потому что во многих местах он был Мать для новорожденных» (I.146.5); asyá sánīlā ásurasya yónau samāná ā bhāraṇe bíbhramāṇāḥ «в лоне этого Асуры одного происхождения, что вынашиваются одинаковым вынашиванием» (X.31.6).⁹³

Высший сияющий след Матери Агни (mātúṣ padé paramé, см. также: mātúṣ padé paramé śukrá (V.43.14)) или след супраментального Сознания–Истины (ṛtāsya padé), где Агни обнаруживают внутри рождённого существа как Рудру за пределами мысли (antár ichanti tām jáne rudrám paró manīśáyā) (VIII.72.2) и как желающего прославлять свою мать светлого телёнка (cāraṇ vatsó rúśann ihá | véti stótava ambíyam) (VIII.72.5), упоминается в другом стихе к Агни как высший след Вишну: «Маруты украшаются для твоего блеска, о Рудра, когда [наступает] твоё милое яркое рождение; когда запечатлён высший след Вишну, им ты хранишь тайное имя коров» (táva śriyé marúto marjayanta rúdra yát te jánima cāru citráṃ | padám yád víṣṇor upamám nidhāyi téna pāsi gúhiyaṃ nāma gónām) (V.3.3). На этот высший след Вишну сияющие всегда смотрят как на развёрстый в небе глаз, но это не физическое солнце, поскольку его зажигают рано пробудившиеся и громко прославляющие вдохновенные (tád víṣṇoḥ paramám padám sádā paśyanti sūrāyaḥ | divíva cákṣur átataṃ || tád víprāso vipanyávo jāgrvāṃsaḥ sám indhate | víṣṇor yát paramám padám) (I.22.20–21). В высшем следе Вишну — источник мёда (víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ) (I.154.5), и поэты хотят отправиться в эти обители с многорогими неутомимыми коровами, откуда мощно сверкает вниз высший след широко шагающего быка (tā vām vástūni uśmasi gámadhyai yátra gávo bhūriśṛṅgā ayāsaḥ | átrāha tád urugāyāsya vṛṣṇaḥ paramám padám áva bhāti bhūri) (I.154.6). Ищущие Агни бессмертные мудрецы находят его с трудом по его следу в его милом высшем шаге как телёнка посредством использования силы видения (asmé vatsám pári śántaṃ ná vindann ichánto víśve amṛtā ámūrāḥ |

⁹³ Ср.: «Адити... представляет собой некое всеобщее лоно, или первооснову всего сущего: она — всё, что рождается и что родится (aditir jātam aditir janitvam, RV I.89.10)» (Дандекар Р.Н. Индуистская концепция вселенной // Дандекар Р.Н. От вед к индуизму. — С. 140.).

śramayúvaḥ padavíyo dhiyaṁdhās tasthúḥ padé paramé cāru agnéḥ) (I.72.2). Там же его обнаруживает исполненный сознательности смертный (vidán mārto cikivān agním padé paramé tasthivāṁsam) (I.72.4). В этом высшем следе Агни пребывает в своей форме Апам Напата (I.143.1; III.9.1; X.8.5) или Отпрыска Вод–Энергий (asmín padé paramé tasthivāṁsam) (II.35.14), в которых он как бык–оплодотворитель в водном лоне (yó apsú ā śúcinā daíviyena urviyā vibhāti || apām nāpād ā hí āsthād upāsthām || hiraṇyarūpaḥ sá hiraṇyasamḍṛg apām nāpāt séd u hiraṇyavarnaḥ | hiraṇyáyāt pári yóner niśadyā) (II.35.8–10) (см. выше) порождает зародыша и как младенец сосёт их, а они лижут его (sá īm víṣājanayat tásu gárbham sá īm śísur dhayati tám rihanti | só 'pām nāpād) (II.35.13). Агни как Вишну знает своё высшее местопребывание (víṣṇur itthā paramám asya vidvāñ) (X.1.3), поскольку широко шагающий Вишну является его формой (agna tuvām víṣṇur urugāyó) (II.1.3).

Вышеизложенное помогает понять ещё одно загадочное упоминание Йони в РВ: ukṣā samudró aruśaḥ suparṇaḥ pūrvasya yónim pitúr ā viveśa | mādhye divó níhitaḥ pṛśnir ásmā ví cakrame rájasas pāti ántau «Бык (ukṣā), океан, рыжий орёл вошёл в лоно древнего отца. Помещённый посреди неба пёстрый камень (pṛśnir ásmā), он выступил. Он охраняет две границы пространства» (V.47.3). Этот же пёстрый бык (pṛśnir ukṣā) описывается в другом месте как зажигающий Зори–Ушас и несущий миры или существа бык, идущий впереди (árūrucad uśasaḥ pṛśnir agriyā ukṣā bibharti bhúvanāni) (IX.83.3), а также как выступающий (akramīd) пёстрый бык (gaúḥ pṛśnir), усаживающийся перед матерью и отцом, отправляясь в путь как солнце (āyām gaúḥ pṛśnir akramīd áśadan mātáram purāḥ | pitáram sa prayán súvaḥ) (X.189.1). Здесь употребляется характерное для описания Вишну выражение (víṣṇur vicakramé (I.22.16); víṣṇur ví cakrame (I.22.17), ví cakrame víṣṇur (I.22.18; VII.100.3, 4), víṣṇor yó vicakramāñás (I.154.1), sá cakrame urukramāḥ (V.87.4), víṣṇur vicakramé (VIII.12.27), tríṇi éka urugāyó ví cakrame yātra devāso mādanti (VIII.29.7), víṣṇus vicakramá (VIII.52.3)). Глагол «шагать, ступать» в форме akramīt употребляется только для характеристики движения Агни (agnīr akramīt) (IV.15.3) и его аспекта Сомы (ní akramīt (IX.36.1), akramīd (IX.40.1; IX.45.4; IX.69.4), akramīt (IX.64.29; IX.74.8)). Так что можно сделать вывод о том, что лоно древнего отца (pūrvasya yónim pitúr) посреди неба (mādhye divó) находится в высшем следе Матери Агни (mātúṣ padé paramé) или Агни=Вишну (víṣṇoḥ paramám padám) и идентично лону Марутов (marútām upāsthe) или лону их матери коровы–гаури Пришни (gaúr marútām mātā || yásyā upāsthe). Неудивительно поэтому, что разум Марутов и Вишну един (maruto víṣṇor mahāḥ samanyavo) (V.87.8), они его наполняют (víṣṇave

marútvate) (V.87.1) и сопровождают в быстром движении (evayāmarut) (V.87.1–9).

Вместе с Индрой Маруты дают поэту мысль и делают её набухшей, как корову от молока (yām me dhīyam māruta índra dévā ádadāta yūyām | tām pīrayata páyaseva dhenūṃ (X.64.12); ср. о вымени Пришни: mārteṣu anyád doháse pīráya «одно набухло среди смертных для доения» (VI.66.1)). Поэты одновременно просят, чтобы их не проглядела пасущаяся корова, и чтобы Маруты поддержали их мысль (utá tyé no marúto mandasānā dhīyaṃ avantu | mā naḥ pári khyad ákṣarā cāranti) (VII.36.7). Коровой здесь, конечно же, является Непреходящая Речь (ákṣarā) (см. выше). Она является общей священной женой (**полиандрия у ригведийских индоариев!**⁹⁴) и оружием

⁹⁴ Считается, что групповой брак в форме полиандрии был характерен прежде всего для неарийских/доарийских племён Индостана. Так, один из первых русских ригведологов инвазионист В.Ф. Миллер пишет: «У некоторых народов, напр. у племени Тода в Индии (в области Nili-Gerri) жена одного брата принадлежит и прочим, по мере того как они достигают возмужалости. На таком представлении основана полиандрия, существующая до сих пор в некоторых частях Азии, в Тибете, в Бухаре, в области Гималай, в Кашмире, у некоторых дравидийских народов Индии, в особенности на Малабарском берегу, в горах Цейлона и вдоль Гхат, наконец в Новозеландии и на Алеутских островах. Если искать культурных фактов в индусских легендах, то примеры полиандрии и здесь можно найти. Оба Аśвина, как известно из гимнов, называются мужьями дочери Солнца (sūryasya duhitā), а из Махабхараты известно, что все пять братьев Пандавасов были женаты на одной девушке, красавице Драупади. Нет доказательства значительного распространения полиандрии в Индии, но можно думать, что она иногда случалась в жизни, конечно в весьма глубокой древности» (Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. — Том I. Аśвины—Диоскуры. — М.: Типография Ф.Б. Миллера, 1876. — С. 16.). Однако, как показывает РВ, **ригведийские арии тоже практиковали эту форму брачных отношений до такой степени часто, что использовали её как символ для описания своих важнейших объектов поклонения — не только Марутов, архетипических представителей класса молодых арийских воинов**, уже в постригведийский период, во II тыс. до н.э. проникших на обширные территории к западу от долины Инда вплоть до Восточного Средиземноморья (см.: Семенов А.А. Субклад Z93 Y–гаплогруппы R1a и индоевропейские исследования // Власть и общество: практики взаимодействия и конфликты. Материалы Девятой региональной научной конференции (г. Воронеж, 2 февраля 2015 г.) / Под общ. ред. В.Н. Глазьева. — Воронеж: издательство "Истоки", 2015. — С. 251–256.), **но и Ашвинов, архетипических арийских колесничих, целителей и покровителей мореплавания, брака и земледелия**, которых молодая благородная женщина (Сурья–Ушас), для дружбы вступившая с ними в брак, выбрала себе в мужья (aśvinā ā vām pativām sakhiyā jagmūṣī yōśāvṛṇīta jēniyā yuvām pātī) (I.119.5). Причём сам В.Ф. Миллер далее приводит дополнительные свидетельства полиандрии у ригведийских ариев из ещё более поздней X мандалы: «Два существенных обряда, закреплявшие союз молодых, были так наз. *схватывание за руку* rāṇigrahaṇa и обведение вокруг огня. Первый совершался по Грихьясутрам следующим образом: после того как отец или брат девушки окропил её маслом посредством острия меча или ложки (sguva), к ней подходит жених... и схватывает правой рукой её правую руку, произнося при этом 6 стихов, называемых rāṇigrahaṇīmantrāḥ: 36. Для счастья схватываю я твою руку, со мною мужем да достигнешь ты старости. Боги Бхага, Арьяман, Савитар и Пурамдхи дали мне тебя для домохозяйства. 38. Тебе, о Агни! Обводили сначала Сурью с брачным поездом. Затем возврати жену мужьям с её (будущим) потомством... Заметим мимоходом, что в стихе 38-м говорится о *мужьях* в множ. числе: Агни возвращает жену мужьям (patibhyas). Также во множ. числе стоит глагол в непереведённом нами 37-м (yasyām uçantaḥ prahārāma śepam) [Пер. Т.Я. Елизаренковой: «О Пушан, приведи её, самую милую (chivátamām — опять отсылка к культу Агни=Рудры=Шивы. — А.С.), в кого люди (manuṣīyā) сеют семя, кто с желанием раздвигает для нас бёдра, в кого с желанием мы вводим уд» (tām pūṣaṇ chivátamām érayasva yásyām bījam manuṣīyā vāpanti | yā na ūgū uṣatī víśrāyāte yásyām uśantaḥ prahārāma śepam) (X.85.37).]... Не могли ли отдельные изречения сохраниться неприкосновенными от тех времён, когда множ. число по отношению к мужьям было вполне уместно? ... Как отголосок древнейшего периода, когда у Индусов, как ещё до сих пор у некоторых диких народов, на невесту имел права не один человек, но и близкие родичи его ([Сноска:] отец, брат, дядя. У племени Тода в Индии жена одного брата принадлежит и другим братьям, которые становятся также мужьями сестёр жены старшего брата. У Тоттиаров в Индии одна жена принадлежит братьям, дядьям и племянникам; нечто

(ṛṣṭīḥ)⁹⁵ Марутов: «К которым примкнула хорошо помещённая в расплавленном масле, в золотом наряде, словно близкое копье, **словно жена человека, тайно идущая**⁹⁶, словно обращённая к собранию священная речь. || Блистательные неутомимые **Маруты вместе с юной соединялись как с общей**. Они, грозные, не оттолкнули Родаси. Богам понравилось усиление для дружбы. || Когда асуровой **Родаси** понравилось их сопровождать с **распущенными волосами**, мужественная мыслью, как **Сурья** она **взошла**

подобное в королевстве Анди на Цейлоне, в Ладаке и друг. местах... Обыкновенно впрочем эти права ограничивались первой ночью...)... Возвращаемся к последним стихам Sūryasūktam... Эти стихи (42–47) произносятся при приёме молодой в дом её мужа... 43. Да народит *нам* ([Сноска:] Заметим множ. число местоимения (naḥ). Может быть... pluralis объясняется как выше см. стр. 31.) потомство Праджапати...» (Миллер В.Ф. Очерки. — С. 30–32 и 38; ср. аналогичные наблюдения и выводы о пережитках/остатках (survivals) группового брака или (братской) полиандрии у ригведийцев: Upadhyaya B.S. Women in R̥gveda. — 2nd ed. — Benares: Nand Kishore & Bros., 1941. — P. 112–116 & 213; Kosambi D.D. Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture. — Bombay: Popular Prakashan, 1962. — P. 66–67.). Нельзя не обратить внимание на то, что, **взятые в целом, упоминания полиандрии встречаются во всех основных хронологических слоях РВ**. Так, как указывает сам В.Ф. Миллер, из стиха древней фамильной мандалы *tád ū śu vām ajirām ceti yānam yēna pātī bhāvathaḥ sūriyāyāḥ* «прекрасно выглядела эта ваша поездка, благодаря которой вы стали мужьями Сурьи» (IV.43.6) «можно вывести, что Сурья избрала братьев своими *мужьями*» (Миллер В.Ф. Очерки. — С. 123; ср.: «Ашвины являются сватами при организации брака Сурьи с Сомой (в X.85.8–9)... но они явно её мужья в IV.43.6, что опять не противоречит условиям группового брака более древнего вида» (Kosambi D.D. Myth and Reality. — P. 66.)). Это опровергает гипотезу В.Ф. Миллера – Б.С. Упадхьи – Д.Д. Косамби о том, что в эпоху РВ полиандрия у ригведийских ариев была лишь остаточным, пережиточным явлением. Если мы последовательно отстаиваем принцип, согласно которому отношения между объектами религиозного поклонения отражают существующие в обществе, и видим, что сообщения о многожестве встречаются на всех основных этапах составления памятника, то объективность требует признать его (пусть и ограниченно распространённой) реальностью ригведийской эпохи. Нельзя согласиться и с мнением индологов-эпосоведов о том, что в более поздней Махабхарате (, где Драупади становится общей женой пяти братьев–Пандавов,) «полиандрия Драупади обычно понимается как неарийская черта в индийском эпосе» (Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос // Гринцер П.А. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. Древнеиндийская литература. — М.: РГГУ, 2008. — С. 144. Прим. 11.). Эти факты ещё раз настоятельно требуют пересмотра догматических представлений об истории древнеарийских племён в Южной Азии и датировке РВ, навязанных ригведологии необоснованным господством АИТ (Aryan Invasion/Immigration Theory).

⁹⁵ Льющие к плечам (*āmṣeṣu eṣām ní mimṛkṣur ṛṣṭāyaḥ* (I.64.4), *āmṣeṣu va ṛṣṭāyaḥ* (V.54.11), *ṛṣṭāyo vo maruto āmsayor ādhi* (V.57.6)) ярко (*vī yé bhrājante ṛṣṭibhiḥ*) (I.85.4) и пронзительно (*dāvidyutati ṛṣṭāyaḥ*) (VIII.20.11) сверкающие (*marúto bhrājadṛṣṭāyaḥ* (I.31.1; I.64.11; I.168.4; V.55.1), *bhrājadṛṣṭāyaḥ* (I.87.3; II.34.5; X.78.7)) копьё–молнии Марутов (*maruta ṛṣṭividyo* (I.168.5), *yá ṛṣṭividyo* (V.52.13)), которыми они оживляют ночи (*kṣāro jīvantāḥ ṛṣṭibhiḥ*) (I.64.8) и освещают себе путь (*citró vo yāmaḥ prāyatāsu ṛṣṭīsu*) (I.166.4), являются важным атрибутом Марутов в РВ (см. также: *ṛṣṭibhiḥ* (I.37.2), *ṛṣṭibhir* (II.36.2)). Маруты даже именуются состоящими из копий (*marúta ṛṣṭimānto* (III.54.13), *ṛṣṭimānto* (V.57.2), *maruta ṛṣṭimānta* (V.60.3)). Копьями оснащены и их молниеносные колесницы с совершенными гимнами–лучами (*ā vidyūnmadbhir marutaḥ suarkaī ráthebhir yāta ṛṣṭimadbhir*) (I.85.1). Маруты мечут копьё (*ṛṣṭīr asṛkṣata*) (V.52.6). Когда Маруты спешат принять свой чудовищный облик, для авторов гимнов появляется копьё Индры (*āmyak sā ta indara ṛṣṭīr asmé sánemi ābhvam marúto junanti*) (I.169.3). Интересно, что сверкающими копьями называются чистые песни–мысли призывов к Марутам (*tām vṛdhāntam mārutam bhrājadṛṣṭim rudrāsyā sūnūm havāsā vivāse | divāḥ śārdhāya śúcayo manīṣā girāyo*) (VI.66.11). Семь персонажей с семью копьями=семью сверканиями=семью красотоми явно символизируют семь управляющих принципов Психокосма Человека–Вселенной (*saptānām saptā ṛṣṭāyaḥ saptā dyumnāni eṣām | saptó ādhi śríyo dhire*) (VIII.28.5). Маруты со своими сверкающими копьями рождаются на службе или в обете у Агни (*agne tāva vraté ājāyanta marúto bhrājadṛṣṭāyaḥ*) (I.31.1) — потому что Агни Джатаведас (Знатор Рождённых Существ) своими копьями освобождает от захвата злого духа (*utālabdham sṛṇuḥi jātaveda ālebhānād ṛṣṭibhir yātudhānāt āgne*) (X.87.7) и сжигает ракшасов своим острым пламенем или копьями с раскалёнными концами (*prātī śma rakṣāso daha | āgne tigmēna śociṣā tāpuraḡrābhir ṛṣṭibhiḥ*) (X.87.23). Т.о. образом копьё (*ṛṣṭīḥ*) в РВ символизирует блистательные энергии Агни и его проявления (Марутов, Индры, семичастного мироздания).

⁹⁶ Как любовница на свидание.

на колесницу⁹⁷ почитателя, с видом страшным, как приближение грозовой тучи. || Юноши устроили юную жену, преданную красоте, твёрдую во время обрядов» (mimyakṣa yeṣu súdhitā ghṛtācī hiraṇyanirṇig úparā ná ṛṣṭīḥ | gúhā cārantī mānuṣo ná yóṣā sabhāvatī vidathīyeva sám vāk || párá śubhrā ayāso yavīyā sādharmaṇyeva marúto mimikṣuḥ | ná rodasī āpa nudanta ghorā juṣanta vṛdham sakhiyāya devāḥ || jóṣad yád īm asurīyā sacādhyai víṣitastukā rodasī nṛmāṇāḥ | ā sūriyeva vidható rátham gāt tveṣāpratīkā nábhaso ná ityā || āsthāpayanta yuvatīm yúvānaḥ śubhé nímiślām vidátheṣu pajráṁ) (I.167.3–6); «Воззвали к **Марутам**–богам, к которым **приникла Родаси**–богиня!» (marúto áhuvāma devān || mimyakṣa yeṣu rodasī nú devī) (VI.50.4–5). Ещё одной супругой Марутов является земля–Притхиви, которая сама расширяется, чтобы они, как муж — в жену, вложили в неё в качестве зародыша свою собственную силу, когда эти сыновья Рудры запрягают ветры вместо коней к дышлу и превращают пот в дождь (práthiṣṭa yāman prṥthivī cid eṣām bhárteva gárbham suvām íc chāvo dhuḥ | vātān hí áśvān dhurī āyuyujré varṣām svédaṁ cakrire rudrīyāsaḥ) (V.58.7). Здесь образ оплодотворяющих землю дождей (физический прототип Марутов) используется для описания проникновения озарённых Сознанием–Истиной (Рита) сил ментальности (Маруты) в физическую оболочку (Притхиви) через жизненные энергии (Ветры–Ваты). У Марутов–обладателей самой доброй совершенной мысли (maruto asmé vo astu sumatís cániṣṭhā (VII.57.4), abhí va ávart sumatír návīyasī (VII.59.4)) просят помощи совершенными мыслями (marúto prá ṇo 'vata sumatíbhīr) (VII.57.5).

Напомним, что Пришни родила Марутов для великой битвы (ásūta pṛśnir mahaté ráṇāya tveṣām ayāsām marútām ánīkam) (I.168.9). Сущность этой битвы и роль в ней Марутов раскрывается следующими сообщениями: «Пропойте Индре высокий, о Маруты, лучше всех убивающий врагов (vṛtrahántamam), благодаря которому умножающие закон (ṛtāvṛdho) породили Свет (jyótir), богу — божественный, бодрый. || Пропойте для высокого Индры, о Маруты, ваше священное слово! Пусть убьёт Вритру убийца Вритры стоумный (śatákratur) ваджрой с сотней сочленений (śatáparvaṇā)!» (bṛhád índrāya gāyata māruto vṛtrahántamam | yéna jyótir ájanayann ṛtāvṛdho devām devāya jágrvi || prá va índrāya bṛhaté māruto bráhma arcata | vṛtrām hanati vṛtrahá śatákratur vājreṇa śatáparvaṇā) (VIII.89.1, 3).

Ещё раз на связь Марутов–Рудр и породивших их Агни–Рудры с культом Шивы уже в эпоху РВ говорят два идущих один за другим стиха из одной из древнейших, фамильных мандал памятника: yajñām maruta ā

⁹⁷ Мистический брак проникающей в озарённый человеческий ум (Дэвы Маруты) супраментальной светоносной энергии (Сурья).

vṛṇe || tríyambakam yajāmahe sugándhim puṣṭivárdhanam | urvārukám 'va bándhanān mṛtyór mukṣīya māmítāt **«Я выбираю вашу жертву, о Маруты! Мы приносим жертву Триямбаке благоухающему (sugándhim), усиливающему процветание.** Как тыква от ножки, я хотел бы избавиться от смерти — не от бессмертия!» (VII.59.11–12). Т.Я. Елизаренкова в комментарии к переводу этого сообщения указывает, что «Триямбака (tryāmbaka — букв. «имеющий трёх матерей»)... — эпитет Рудры, отца Марутов... в послеведийский период — постоянный эпитет Шивы, вобравшего в себя многие черты Рудры».⁹⁸ Т.е. появление этого имени Шивы в самом раннем пласте РВ в рамках традиционной западной ригведологии оказывается немотивированным. Однако, как мы увидели выше, **культ Шивы присутствует во всех хронологических слоях ригведийских гимнов как культ одного из аспектов Агни=Рудры и его проявлений—Дэвов. Именно Агни именуется Играющим Светом с благоуханными устами (devá āśá sugandhínā) (VIII.19.24) (и это второй и последний случай употребления данного эпитета в РВ). Сам Агни, приятный как процветание (puṣṭír ná raṇvā) (I.65.5) обладатель радостного процветания (asyá raṇvā puṣṭih) (II.4.4), у которого просят исполненный процветания внутренний сияющий и непреходящий тысячный (т.е. гностический) свет (nū no rāsva sahāsravat puṣṭimád vásu dyumád agne ānupakṣitam) (III.13.7), именуется усиливающим процветание (tuvám agne vṛṣabhāḥ puṣṭivárdhana) (I.31.5), tuvám no agna puṣṭim vardhaya (V.10.3); см. также: tuvám hí ágne śrávo puṣṭim ná puṣyasi (VI.2.1)), как и его формы Брахманаспати (II.1.3) (puṣṭivárdhanaḥ) (I.18.2) и Сома (puṣṭivárdhanaḥ soma) (I.91.12). Форма Агни Пушан тоже несёт процветание (puṣṭimbharáya pūṣné) (IV.3.7) и является другом процветаний (puṣṭinām sákhā) (X.26.7). Интересно, что РВ упоминает процветание или цветение, связанное с одним из аспектов Агни Сурьей (puṣṭim sūriyāyāḥ) (VI.63.6). Процветание дают формы Агни Индра и Варуна (indrāvaruṇā puṣṭim asmāsu dhattam) (VIII.59.7). Только у Агни почитают три рождения — в океане, небе и водах (trīṇi jānā pári bhūṣanti asya samudrá ékam diví ékam apsú) (I.95.3) или в небе, водах и авторах гимнов (divás pári prathamám jajñe agnír asmád dvitíyam pári jātávedāḥ | tṛtíyam apsú «в первый раз с неба родился Агни, во второй раз — от нас, знаток [рождённых] существ, в третий раз — в водах») (X.45.1). См. также: sásmā áram prathamám sá dvitíyam utó tṛtíyam mánuṣaḥ sá hótā | anyásyā gárbham anyá ū jananta «Он готов для него в первый раз, он — во второй, в также в третий, он, хотар человека; зародыша одной породили также и другие» (II.18.2); trír**

⁹⁸ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 643.

asya tá paramā santi satyā spārhā devāsya jānimāni agnēḥ «Трижды происходят эти высшие, истинные, желанные рождения этого бога Агни» (IV.1.7). Также только его порождают три Зари–Ушас (tistrā ājānīr uśāsas te agne) (III.17.3). Только Агни в облике Апам Напата в водах (apsú) кормят молоком три впервые родившие Играющие Светом жены (asmaí tistró avyathiyāya nāīr devāya devīr didhiṣanti ānnam | kṛtā ivópa hí prasarsré apsú sá pīyūṣam dhayati pūrvasūnām) (II.35.5). Эти три матери Агни в другом месте описываются как три водные (ápyās) жены, связанные с Сознанием–Истиной (trimātā vidátheṣu samrāt | ṛtāvarīr yóṣaṇās tistró ápyās) (III.56.5). См. также: té hinvire aruṇām jēniyaṁ vāsu ékam putrām tisṛñām «Они поторапливают алое взлелеянное сокровище, одного сына трёх» (VIII.101.6).⁹⁹ Наконец, именно рождающие Агни воды–матери, растения–матери и корова–мать характеризуются тем же термином, что и в имени tryāmbaka «имеющий трёх матерей» (воды: ambāyo (I.23.16); корова: ambīyaṁ (VIII.72.5); растения: amba (X.97.2)) (а само это слово употребляется в РВ ещё только для обозначения формы Агни (agne tvām sárasvatī) (II.1.11) Сарасвати (āmbitame sárasvatī prásastim amba nas kṛdhi) (II.41.16) и женского аспекта ещё одной формы Агни Индры — Индрани (amba... amba) (X.86.7)). Т.о. очевидно, что в РВ Триямбака — это одно из имён Агни=Рудры. В целом РВ отражает древнейшую неиконическую стадию развития культа Рудры–Шивы, на которой он являлся аспектом Агни=Рудры=Шивы (а не наоборот, как позднее, например, в Махабхарате) и это в очередной раз указывает на необходимость датирования памятника значительно ранее эпохи Зрелой Хараппы, в которую иконический культ Лингама уже достаточно проявился.¹⁰⁰

⁹⁹ Агни многократно именуется родным (jēniyo (I.71.4; I.128.7; I.140.2; V.1.5), jēniya (I.146.5), jēnyo (II.18.2), jēniyaṁ (X.4.3)) и сияющим внутри (vāsu) (подробнее см.: Семененко А.А. О значении термина vasu в Ригведе // Учёные записки / Колледж "Номос". — Вып. VII. — Воронеж, 2010. — С. 49–100.) (особенно см. сочетание двух терминов в одной фразе: об Агни: prayāksaṇ jēniyaṁ vāsu (II.5.2); об Индре–Агни: jēniyāvasū indragñī (VIII.38.7)), а также описывается взлетающим алыми ветрами–Ватами (при одновременном отождествлении с Рудрой и Марутами) (tvām agne rudrō ásurō mahó divás tuvām śārdho mārutam | tuvām vātair aruṇaír yāsi) (II.1.6).

¹⁰⁰ См.: Семененко А.А. О культе Ригведы и Махабхараты в связи с их датировкой // Власть и общество: практики взаимодействия и конфликты. Материалы Девятой региональной научной конференции (г. Воронеж, 2 февраля 2015 г.) / Под общ. ред. В.Н. Глазьева. — Воронеж: издательство "Истоки", 2015. — С. 216–222. Поэтому мы категорически не можем согласиться с Р.Н. Дандекар, который утверждает: «что касается тождества Рудры и Агни, то... оно случайно и несущественно» (Дандекар Р.Н. Вишнуизм и шиваизм // Дандекар Р.Н. От вед к индуизму. — С. 223.). Помимо прочего, сам Р.Н. Дандекар отмечает: «иногда Рудра даже отождествляется с Агни (РВ II.1.6; АВ VII.87.1; ТС V.4.3.1). Слово rudra первоначально служило эпитетом Агни, но со временем было переосмыслено как одно из его имён» (Там же. — С. 221.). Однако, как указывает Т.Я. Елизаренкова, «общие взгляды ведийцев на имя таковы. Связь имени с денотатом не случайна. Имя отражает суть денотата. Без имени денотата не существует: имя, собственно, и является денотатом. Имя рассматривается как некая внутренняя сущность... Имя бога... выражает его божественную природу (devatva-)» (Елизаренкова Т.Я. Об имени в Ригведе // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. Тезисы международной научной конференции. — Часть 1. — М.: ИСЛРАН, 2001. — С. 54.); «Имя... отражало суть денотата... Если один денотат назывался несколькими именами,

Трижды лоно упоминается в гимне к Вене: *ayám venás codayat pṛśnigarbhā jyótiṛjarāyū rájaso vimāne | imám apám saṃgamé sūriyasya śísuṃ ná víprā matíbhī rihanti || samudrād ūrmím úd iyarti venó nabhojáḥ pṛsthám haryatásya darśi | ṛtásya sánāv ádhi viṣṭápi bhrāt samānám yónim abhy ànūsata vrāḥ || samānám pūrvīr abhí vāvaśānās tiṣṭhan vatsásya mātáraḥ sánīlāḥ | ṛtásya sánāv ádhi cakramāṇā rihānti mādhuvo amṛtasya vāñīḥ || jánānto rūpám akṛpanta víprā mṛgásya ghóṣam mahiṣásya hí gmán | ṛténa yánto ádhi síndhum asthur vidád gandharvó amṛtāni nāma || apsarā jārám upasiṣmiyāṇā yóṣā bibharti paramé víoman | cárat priyásya yóniṣu priyáḥ sán sīdat pakṣé hiraṇyáye sá venāḥ || nāke suparṇám úpa yát pátantaṃ hṛdā vénanto abhy ácakṣata tvā | hiraṇyapakṣam váruṇasya dūtám yamásya yónau śakunám bhuraṇyúm || ūrdhvó gandharvó ádhi nāke asthāt pratyān citrá bíbhrad asyáyudhāni | vásāno átkam surabhím ḍṛśé kām súvar ná nāma janata priyāni || drapsáḥ samudrám abhí yáj jīgāti pásyan gṛdhrasya cákṣasā vídharman | bhānūḥ śukreṇa śocíṣā cakānās tṛṭīye cakre rájasi priyāni* «Этот Вена подгоняет тех, что беременны пёстрым (pṛśnigarbhā), оболочкой из света, когда он меряет пространство; при соединении вод (apám) и солнца (sūriyasya) его лижут молитвами вдохновенные, как телёнка (śísuṃ). || Вена гонит вверх волну из океана, — показалась спина желанного — рождённый в облаках, сверкая на вершине, в высшем месте закона (ṛtásya sánāv); женщины приветствовали криками общее ложе (yónim). || Многие матери телёнка, происходящие из одного гнезда, стояли, словно мыча общему; вздымаясь к высшему месту закона (ṛtásya sánāv), голоса лижут сладкий напиток бессмертия. || Зная облик, вдохновенные страстно стремились: ведь они шли на рёв дикого буйвола (mṛgásya ghóṣam mahiṣásya); идя правильным путём (ṛténa), они поднялись к реке, Гандхарва нашёл бессмертные имена. || Юная жена, Апсарас, улыбаясь любовнику, несёт на высшем небе (paramé víoman); как любимый бродит он в недрах (yóniṣu) любимого, этот Вена сидит на золотом крыле. || Когда, алча сердцем, они увидели тебя как орла, летящего в

ведийцы полагали, что это отражает разные качества денотата» (Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — С. 12.); «Имя отражает суть денотата... без имени не может быть денотата, имя с денотатом отождествляется... Имя есть суть его носителя... Имя было равно его носителю... Отождествление имени с личностью его носителя... Носителем имени обычно бывает бог, имён он может носить много, и каждое должно соответствовать определённой черте его характера... Имён у одного божества может быть много, и каждое из них будет отражать определённую черту его характера» (Елизаренкова Т.Я. Заметки об имени в «Ригведе» // Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т.М.Николаевой. — М.: Языки славянских культур, 2005.). Т.о. только многократное именование Агни Рудрой в РВ (I.27.10; II.1.6; III.2.5; IV.3.1; V.3.3; VIII.72.3), не говоря уже об остальном вышеизложенном, доказывает, что Рудра является неотъемлемым аспектом Агни. С другой стороны, Р.Н. Дандекар совершенно правильно подмечает, что «протоиндийская религия во многих отошениях значительно отличалась от ведийской. Например, эта религия была иконической, т.е. адепты этой религии поклонялись своему богу в виде некоторого конкретного символа, который устанавливался под открытым небом или внутри храмовой постройки, воздвигаемой вдали от основного поселения. Ведийская религия, напротив, не знала храмов и поклонения изображениям» (Дандекар Р.Н. Вишнуизм и шиваизм. — С. 224.). Это не противоречит датировке РВ дохараппиской стадией.

поднебесье, златокрылого вестника Варуны, птицу, трепещущую в излюбленном месте (yónau) Ямы... || Ввысь в поднебесье взмыл Гандхарва, обращенный к небу, неся своё яркое оружие; одетый в благоуханную одежду, чтобы выглядеть, как солнце, создаёт он себе любимые имена. || Когда капля устремляется к океану, взглядом коршуна озирая ширь вокруг, солнце, радуясь чистому пламени, в третьем пространстве (ṛtīye rājasi) приобрело любимые» (X.123.1–8).

Первое, на что надо обратить внимание при анализе этого гимна — это то обстоятельство, что в нём безусловно описываются психические реалии внутри сознания трепещущих от вдохновения поэтов (víprā): они видят Вenu устремляющимся к нему сердцем (hṛdā vénanto abhy ácakṣata) (X.123.6) и лижут его мыслями (víprā matíbhī rihanti) (X.123.1). Он проявляется в третьем пространстве (ṛtīye rājasi) (X.123.8) или в сфере ума (ноосфере)¹⁰¹, третьей после тела (Экаты, Первого) и жизни (Двиты, Второго, Праны), там, где в его высшем (paramé víoman) (X.123.5) небе (náke) (X.123.6, 7) Вена выглядит как парящее прекраснопёрой и златокрылой (suparṇām rátantaṁ híraṇyaparakṣam) (X.123.6) птицей (śakunām (X.123.6), gṛdhrasya (X.123.8)) духовное Солнце—Сурья в оболочке из Света (jyótirjarāyū sūriyasya (X.123.1), súvar ná (X.123.7)), с оружием из Света (citrā bíbhrad asyāyudhāni) (X.123.7) и с чистым пламенем (bhānūḥ śukreṇa śocīṣā) (X.123.8). Там он сверкает на вершине супраментального Сознания–Истины (ṛtasya sānāv ādhi bhrāt (X.123.2), ṛtasya sānāv (X.123.3)) как издающий звук дикий буйвол (mṛgasya ghōṣam mahiṣasya) (X.123.4) в общем лоне (samānām yōnim) (X.123.2) многих его самок–матерей–коров (vrāḥ (X.123.2), samānām pūrvīr abhī vāvaśānās tiṣṭhan vatsasya mātaraḥ sánílāḥ (X.123.3)), являющихся лижущими его как сладкий напиток бессмертия голосами–мыслями (śísuṁ ná víprā matíbhī rihanti (X.123.1), rihanti mādho amṛtasya vāṇīḥ (X.123.3)) и сходящимися с ним и беременеющими от него деятельными водами–энергиями (ayām venás codayat pṛśnigarbhā jyótirjarāyū | imām apām saṁgamé sūriyasya) (X.123.1). Любимым он бродит в лонах любимого (cārat priyasya yōniṣu priyāḥ) (X.123.5), в лоне Ямы (yamasya yónau) (X.123.6). Его юная жена Апсарас (Энергия–Водяница) улыбается ему и несёт его в себе (apsarā jārām upasiṣmiyāṇā yōṣā bibharti) (X.123.5).

Имя Вены означает Видящий или Любящий, возможна и сознательная игра обоими потенциальными значениями: Видящий–Любящий или Любящий–Видящий.

¹⁰¹ Семененко А.А. В.И. Вернадский и Ригведа: скрытые связи // Учёные записки / Колледж "Номос". — Вып. V. — Воронеж, 2006. — С. 81–96.

РВ упоминает Вену Сома (sómasya venām) (I.34.2) и говорит о том, что его капли вкладывают золотистого Вены (āsmīn piśāṅgam indavo dādihātā venām) (IX.21.5). Это согласуется с описанием Вены как сладкого напитка бессмертия (mādhvo amṛtasya) (X.123.3) и упоминанием устремляющейся в океан капли (drapsāḥ samudrām abhī yāj jīgāti) (X.123.8). Кроме того, Вена дважды именуется Гандхарвой (X.123.4, 7), как и Сома (IX.85.12; IX.86.36). Но это лишь один аспект ригведийского Вены.

Веной также именуется Сурья (sūryo venā) (I.83.5), что соотносится с соляными атрибутами Вены (jyōtirjarāyū sūriyasya (X.123.1), bhrāt (X.123.2), sūvar nā (X.123.7), citrā bibhrad asyāyudhāni (X.123.7), bhānūḥ śukreṇa śociṣā (X.123.8)). Также **Вена описывается как пёстрый** (pṛśnigarbhā) (X.123.1), а **РВ описывает находящийся посреди неба пёстрый камень** (mādhye divo nīhitāḥ pṛśnir āsmā) (V.47.3). Кстати, **поскольку речь идёт о беременных пёстрым** (pṛśnigarbhā), **то можно сделать вывод о том, что под входящим в лоно пёстрым камнем** (yōnim ā viveśa pṛśnir āsmā) (V.47.3) **подразумевается ещё и оплодотворяющий их лингам**. Но и этим спектр проявлений Вены не ограничивается.

Веной называют Индру (venāsya) (I.61.14), при этом один раз — первым или древним (pūrviyō venāḥ) (VIII.63.1), и ещё в одном случае просьба к наполненному песнями Индре услышать зов поэтов как Вена сопровождается сообщением о том, что трепещущие от вдохновения певцы стремились всегда завоевать мудрость с помощью силы видения (imé hí te kārāvo vāvaśūr dhiyā viprāso medhāsātaye | sā tuvām no indra girvaṇo venó nā śṛṇudhī hāvam) (VIII.3.18). Это согласуется с упоминаниями в гимне к Вене трепещущих от вдохновения (viprā) (X.123.1, 4), мыслей (matibhī) (X.123.1) и голосов (vāñīḥ) (X.123.3).

Однако в уже рассматривавшемся гимне утверждается, что трояко разделённый жир (tridhā hitām ghṛtām) (IV.58.4) в сердце–океане, текущий потоками в окружении ста гностических оград от обманщика вокруг золотого прута–лингама (etā arṣanti hṛdiyāt samudrāc chatāvrajā gipūṇā nāvacakṣe | ghṛtāsya dhārā hiraṇyāyo vetasó mādhyā āsām) (IV.58.5), породили треть — Индра, треть — Сурья и треть — из Вены (indra ékaṃ sūrya ékaṃ jajāna venād ékaṃ) (IV.58.4). Т.е. Вена здесь противопоставляется Индре и Сурье. Это описание в гимне к Вене соответствует сообщению о том, как он гонит вверх волну из океана (samudrād ūrmīm úd iyarti venó) (X.123.2). Точно так же и жир медовой волной поднимается из океана (samudrād ūrmír mādhumāṁ úd ārad ghṛtāsya) (IV.58.1) сердца и силы жизни или живого существа на поверхность

вод–энергий (antāḥ samudré hṛdī antār āyuṣi | apām ānīke samithé yá ābhr̥tas tám aśyāma mādhumantaṃ ta ūrmīm) (IV.58.11) и течёт очищаемыми внутри умом и сердцем потоками (antār hṛdā mānasā pūyamānāḥ | eté arṣanti ūrmāyo ghṛtasya) (IV.58.6) и водоворотами в прямом русле реки, набухая волнами (sīndhor iva prādhvané śūghanāso | ghṛtasya dhārā ūrmibhiḥ pīnvamānaḥ) (IV.58.7). Это согласуется с упоминанием вод (apām) (X.123.1), реки (sīndhum) (X.123.4) и Водяницы–Апасарас (apsarā) (X.123.5) в гимне к Вене. Как мы установили выше, золотым прутом–лингамом посреди омывающих его потоков жира в сердце–океане (etā arṣanti hṛdiyāt samudrāc | ghṛtasya dhārā hiraṇyāyo vetaso mādhyā āsām) (IV.58.5) является Агни, к которому в его аспекте Имманентного Божества или Знатока Рождений (Джатаведаса) потоки жира кидаются как прекрасные улыбающиеся женщины — на свидания (abhī pravanta sāmaneva yōṣāḥ kalyāṇīyaḥ smāyamānāso agnīm); они ласкают его разжигатели (ghṛtasya dhārāḥ samīdho nasanta); он, наслаждаясь, жаждет их (tā juṣāṇo haryati jātāvedāḥ) (IV.58.8). Поэт видит очищающиеся потоки жира как девиц, умастившихся умощением, чтобы идти на свадьбу на месте выжимания Сомы и совершения жертвоприношения (kanyā iva vahatūm étavā u añjī añjānā abhī cākaśīmi | yātra sómaḥ sūyāte yātra yajñō ghṛtasya dhārā abhī tát pavante) (IV.58.9). Т.о. Вена здесь является Агни в его аспекте пёстрого (pṛśnir) (IX.83.3) Сомы (IX.5.1–2; IX.66.19–21; IX.67.23, 24 и 26), вступающего в мистический брак со струями жира, символизирующими в тайном учении язык Играющих Светом и пуп бессмертия (ghṛtasya nāma gūhiyaṃ yād āsti jihvā devānām amṛtasya nābhiḥ) (IV.58.1). В гимне к Вене этот свадебный аспект отражён упоминаниями беременных пёстрым (pṛśnigarbhā) (X.123.1) и лижущих его мыслей (matibhī rihanti) (X.123.1) и голосов (rihanti vāṇīḥ) (X.123.3) или женщин (vrāḥ) (X.123.2), улыбающейся юной жены–Апасарас и её любовника–Вены (apsarā jārām upasiṣmiyāṇā yōṣā | sā venāḥ) (X.123.5) и лона (yónim) (X.123.2), yóniṣu (X.123.5), yónau (X.123.6)). Кроме того, Гандхарва в водах и Водяница–Апасарас упоминаются вместе как составляющие порождающее потомство брачную пару (gandharvō apsú ápiyā sa yōṣā sā no nābhiḥ paramāṃ jāmī tán nau) (X.10.4), что подтверждается разбираемым гимном, в котором Вена–Гандхарва является любовником Водяницы–Апасарас (apsarā jārām upasiṣmiyāṇā yōṣā sā venāḥ) (X.123.5).

Ещё одним аспектом Вены является Брихаспати или Господин Молитвы (bṛhaspátir venā) (I.139.10), т.е. Душа.¹⁰² Пожирающий Вритру совершенномудрый Брихаспати (bṛhaspátim vṛtrakhādām sumedhāsam)

¹⁰² См.: Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 302–312.

(X.65.10) со сверхразумной Мыслью–Истиной (ṛtádhitim sumedhām bṛhaspátim) (X.47.6) и совершенной силой воли (sukrátuḥ... sukrátuḥ) (I.139.10) может являться сознанию поэта как разные Играющие Светом — Митра, Варуна, Пушан, Марутовый (т.е. Индра) (bṛhaspate prāti me devátām ihi mitró vā yád váruṇo vāsi pūṣā vā marútvān) (X.98.1). Брихаспати может становиться Матаришваном в Сознании–Истине (bṛhaspátih sā hí víbhvābhavat sám ṛté mātariśvā) (I.190.2). Это согласуется с сообщениями гимна к Вене о том, что Вена–Гандхарва находит бессмертные имена (vidád gandharvó amṛtāni nāma) (X.123.4) или создаёт себе приятные имена (gandharvó nāma janata priyāni) (X.123.7). Вообще Брихаспати описывается как обладатель всех обликов (viśvárūpaṁ bṛhaspátim) (III.62.6). Он именуется коршуном (bṛhaspátis gṛdhrah) (I.190.7), как и Вена (páśyan gṛdhrasya cákṣasā) (X.123.8). Но и Брихаспати, и Матаришван — формы Агни (tām śubhrām agním ávase havāmahe vaiśvānarām mātariśvānam ukthīyam | bṛhaspátim mānuṣo devátātaye vípraṁ śrótāram átithim raghuśyādam) (III.26.2). Вариантом имени Брихаспати является Брахманаспати¹⁰³ — тоже форма Агни (II.1.3).

Вена описывается как зверь–буйвол (mṛgāsya mahiṣāsya) (X.123.4) и как телёнок (vatsāsya) (X.123.3), его самки–матери — как мычащие (pūrvīr abhī vāvaśānās vatsāsya mātārah) (X.123.3), т.е. коровы. Образ буйвола (Bubalus bubalis) — эндемика Индостана — неоднократно встречается во всех хронологических слоях РВ и — часто — в (пре)хараппской культуре¹⁰⁴, что

¹⁰³ См. взаимозаменяемое употребление обоих имён: brahmanas pata || bṛhaspate || bṛhaspate || bṛhaspate || brahmanas pate || bṛhaspate || bṛhaspate || bṛhaspate || brahmanas pate || bṛhaspate || brahmanas pata || bṛhaspate || bṛhaspátir || bṛhaspate || bṛhaspate || bṛhaspate || bráhmaṇas pátir || bṛhaspate || bráhmaṇas pate (II.23.1–19); bṛhaspate || bráhmaṇas pátir || bráhmaṇas pátir || bráhmaṇas pátih || bráhmaṇas pátir || bṛhaspáteḥ || bráhmaṇas pátih || áchendrābrahmanaspatī || bráhmaṇas pátih || bráhmaṇas páter || bráhmaṇas pate || bráhmaṇas pate (II.24.1–2, 4–5, 8, 10–16); bṛhaspátir || bráhmaṇas pátim || bṛhaspátir || bṛhaspátim || bṛhaspátim || bṛhaspátih || bṛhaspátim || brahmanas pate || bṛhaspate (VII.97.2–10); bṛhaspátir || bṛhaspátis || bṛhaspátir || bráhmaṇas pátir || bṛhaspátir || bṛhaspátim || bṛhaspátim (X.67.3–5 и 7–10).

¹⁰⁴ Ранняя Хараппа. Как указывает Г.Л. Поссел, «мотив буйволиного рога впервые появляется во время перехода от Ранней Хараппы к Зрелой Хараппе. Знаменитый горшок из Кот Диджи несомненно является лучшим и яснейшим изображением этого мотива» (Possehl G.L. Indus civilization: a contemporary perspective. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — P. 143.). В Рахман-Дхери нашли многочисленные изображения буйволиных рогов на керамике (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 2. Collections in Pakistan. Eds. S.G.M. Shah & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1991. — P. 374–375, 423.). Б. и Р. Олчины обобщают: «Появление на керамике расписного узора, изображающего рогатую голову, которую, поскольку рога буйволиные, мы можем назвать Божеством–Буйволом. Изображения найдены в Кот Диджи, Бурзахоме, Гумле, Рахман Дхери, Сарай Кхола и Леване. Представляется несомненным, что оно предшествует рогатому божеству Зрелой Индской эпохи. Фрагментированный образец из Сарай Кхола имеет растущее между рогами растение, в Калибангане то же растение появляется сбоку от рога на другом неполном обломке... в Кот Диджи вся голова чётко видна, с двумя шестилепестковыми цветами, поднимающимися между рогов... В Леване фрагментированная голова имеет три поднимающиеся между рогов листа pīpa-a... Представляется обоснованным сделать вывод о том, что уже существовали определённые взаимосвязи буйволов и скота с рогатым божеством или божествами, и что они предшествовали рогатому божеству Зрелой Индской религии» (Allchin B. and R. The rise of civilization in India and Pakistan. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982. — P. 163; см. также иллюстрацию: P. 165.).

Зрелая Хараппа. Печати с изображениями буйвола были найдены в Мохенджодаро (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 1. Collections in India. Eds. J.P. Joshi & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1987.

— P. 65–66, 75, 77, 382, 385; 2. Collections in Pakistan. — P. 123.), Хараппе (Ibid. 1. Collections in India. — P. 188; 2. Collections in Pakistan. — P. 295.), Калибангане (Ibid. 1. Collections in India. — P. 304.), Банавали (Ibid. 1. Collections in India. — P. 345.) и Фармане (Shinde V. et al. Exploration in the Ghaggar Basin and excavations at Girawad, Farmana (Rohtak District) and Mitathal (Bhiwani District), Haryana, India // Linguistics, Archaeology and the Human Past. Ed. by T. Osada & A. Uesugi. — Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, 2008. — P. 139–140. 148.). В Мохенджодаро также были обнаружены печать с изображением персонажа с головным убором с рогами буйвола (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 1. Collections in India. — P. 75, 382.) и медные таблички с изображениями буйвола (Ibid. 1. Collections in India. — P. 132; 2. Collections in Pakistan. — P. 205.), а в Калибангане — граффити с изображением человека с рогами буйвола (Ibid. 1. Collections in India. — P. 324.). Табличку со сценой убийства буйвола копьем поставившим ему на голову ногу персонажем нашли в Мохенджодаро (Ibid. 2. Collections in Pakistan. — P. 194, 426.). Терракотовые фигурки буйвола обнаружены в Ракхигархи (Nath A. Excavations at Rakhigarhi [1997-98 to 1999-2000]. — P. 223.).

В обобщающем исследовании Д.М. Кенойер указывает: «На протяжении ранней хараппской фазы Кот Диджи (2800–2600 гг. до н.э.), мотивы рогатого животного впервые появляются на печатях пуговичного типа (button seals), а также нарисованными на керамике... Эти мотивы обнаруживаются по всей Большой Индской области... Самым распространённым анималистическим мотивом, вероятно, является болотная разновидность дикого азиатского водяного буйвола (*Bubalis arnee*), но также находят некоторые образцы речного водяного буйвола с витыми (curly) рогами... Дикие буйволы были найдены на раннехараппском памятнике Сантхли в Северном Гуджарате, а возможные одомашненные формы были обнаружены в Дхोलавире, Каче, Гуджарате, а также в Балакоте, Балучистан... Образцы этого мотива наблюдаются нарисованными на котдиджийской керамике с раннехараппских памятников, таких как Рехман Дхери... Кот Диджи... и Хараппа... Котдиджийская керамика с этим мотивом производилась по всей Большой Индской области и даже продавалась окружающим неолитическим сообществам в отдалённые регионы, такие как Бурзахом в Кашмире... Есть некая локальная вариативность в технике изображения буйвола, но широкораспространённые рога указывают на то, что это дикое животное продолжали рисовать... В последующую хараппскую фазу рогатые мотивы не наносятся на типичную хараппскую чёрную-на-красном фоне керамику, но встречаются на региональных типах керамики как в северной, так и в южной частях Большой Индской области. Памятник Падри расположен на южном берегу Саураштры, Гуджарат, и имеет как местную, так и хараппскую керамику. Большой кувшин для хранения местной разновидности расписан узором, включающим в себя мотивы рогов водяного буйвола и антропоморфную фигуру с головным убором в виде рогов водяного буйвола... Поперечные рёбра, характерные для рогов водяного буйвола, оказываются включёнными в узор из рогов на керамике из Падри. Другой образец находится далеко к северу, на провинциальном памятнике Банавали, расположенном на одном из северных притоков реки Гхаггар-Хакра-Сарсути... На небольшом сосуде, обнаруженном в хараппском слое, но имеющем раннехараппскую форму, на рельефе шаровидного тулова нарисована голова водяного буйвола с витыми (curly) рогами... Эти два образца указывают на то, что региональные культуры продолжали изображать рогатые мотивы на керамике, используя местные художественные традиции, даже несмотря на то, что хараппская художественная и ритуальная традиция стала изображать этот мотив новыми и более сложными способами. Хараппские мотивы включают в себя и мужские, и женские рогатые антропоморфные фигуры или божества и широкое разнообразие нарративных сцен, которые могут представлять мифы и ритуалы... В хараппский период (2600–1900 гг. до н.э.)... самым распространённым является мотив бородатого мужчины с рогатым головным узором, изображающим широкораспространённые рога водяного буйвола, более короткие рога быка-зебу или иногда изогнутые рога барана-маркхора. Терракотовые статуэтки этого вида типичны и в Мохенджодаро, и в Хараппе... В городах и городках Индской цивилизации широко распространено использование резных стеатитовых печатей с анималистическим мотивом и надписью... В нарративных сценах, вырезанных на печатях, находят два отличительных рогатых божества. Одна фигура имеет относительно короткие рога, идущие от темени наподобие изображаемых у горбатых зебу; другая имеет широкие, изогнутые рога, идущие вбок, что характерно для водяного буйвола... Самое знаменитое изображение мотива рогов находится на печати из Мохенджодаро, которое показывает мужское божество с тремя лицами, сидящее на троне и в йогической позе с тем, что выглядит как возбуждённый фаллос... Массивный головной убор состоит из рогов водяного буйвола... Носорог, водяной буйвол, слон и тигр — все свирепые животные — окружают данную фигуру... На другой нарративной табличке [из Хараппы. — А.С.] сидящее божество изображено рядом со сценой, на которой человеческая фигура убивает водяного буйвола... В индском искусстве существует отдельная тема, изображающая конфликт между людьми и рогатыми животными. Животными обычно являются водяной буйвол, горбатый зебу и короткорогий бык без большого горба. Эти конфликтные сцены изображаются на резных терракотовых или каменных печатях с раннехараппского и хараппского периода... Оказывается, что в ранних версиях этого мотива рогатое животное убивает людей, тогда как в более поздних мотивах всё наоборот и люди убивают животное... Один из самых ранних примеров возможной конфликтной сцены между быком и человеком обнаруживается на терракотовой печати из Мергарха (Период VII), датирующейся концом раннехараппской эпохи. Она изображает горбатого быка или возможно водяного буйвола и заполняющие пространство вокруг быка абстрактные формы, одной из которых, по-видимому, является человеческое тело. Человекоподобная форма

очередной раз указывает на автохтонность ригведийских ариев в Южной Азии и их общую с (пре)хараппцами культурную принадлежность. Буйволами именуют Агни (*mahiśasya* (I.95.9; I.141.3), *mahiśām* (X.140.6)), Варуну (*vāruṇāya mahiśāya*) (X.65.8), Вишну (*gaúḥ pṛśnir akramīd mahiśo*) (X.189.1–2) (см. выше разбор этого сообщения), Индру (*mahiśās* (I.121.2), *mahiśo* (II.22.1), *mahiṣa* (III.46.2), *mahiśām* (IV.18.11), *mahiśasya* (X.54.4), *mahiśāḥ* (X.128.8)), имеющих буйволиные голоса (*mahiṣvāṇīnām*) (VIII.46.18) Марутов (*mahiśāso*) (I.64.7), Сому (крылатым буйволом — *mahiśasya parṇīno* (IX.82.3), *mahiśo* (IX.86.40; IX.96.19), буйволом среди зверей — *mahiśo mṛgāṇām* (IX.96.6), *mahiśāḥ* (IX.96.18), *mahiśās* (IX.97.41), *mahiśām* (IX.113.3)) и всю небесную толпу с Агни (*śṛṇótu no daíviyaṃ śárdho agnīḥ śṛṇvāntu víśve mahiśā́ ámūrāḥ*) (VII.44.5). Буйволом называют гром (*mahiśasya tanyatōḥ*) (X.66.10). Мать Агни — буйволица (*máhiṣī*) (V.2.2), и подобно буйволице его богатство (*máhiṣīva tuvád rayís*) (V.25.7). Буйволы (*mahiśā*) находятся в месте рождения Агни (X.5.2). Агни–буйвол вырастает в лоне вод (*agnīr apām upásthe mahiśo vavardha*) (X.8.1). Буйволы выращивают (*agna apām upásthe*

выглядит как если бы её подбрасывали рога животного (Рис. 12а). Мотив водяного буйвола, атакующего и подбрасывающего людей, показан намного более чёткими деталями на стеатитовой печати из Мохенджодаро, датируемой хараппским периодом... Вырезанная в абстрактной, но выразительной манере, эта печать изображает водяного буйвола, подбрасывающего человека на своих рогах, с четырьмя или пятью дополнительными человеческими телами, лежащими вокруг животного... Печать сильно изношена и с закруглёнными краями, что указывает на её многократное использование для отпечатывания данного мотива на глине. Другая печать с похожим мотивом, обнаруженная на памятнике Банавали... изображает водяного буйвола с фигурой, насаженной на его рога, и четырьмя другими индивидуумами, лежащими раскиданными вокруг него... На терракотовой табличке из Хараппы... на обороте... имеется нарративная сцена, изображающая справа налево следующие картины: с правого края находится рогатое божество, сидящее в йогической позе... Затем идёт сцена с изображением человеческой фигуры (предположительно мужской), с собранными в пучок (*bun*) волосами на затылке, пронзающей водяного буйвола похожим на трезубец зазубренным копьём. Ступня охотника придавливает голову водяного буйвола вниз, в то время как он вонзает копьё ему в плечо... Водяной буйвол является одним из наиболее устойчивых образов, впервые появляясь в раннехараппский период и сохраняясь на протяжении хараппского периода. Древнейшие образцы используют форму простых голов водяного буйвола с широкораспространёнными рогами, рисуемыми на керамике, или изображений водяного буйвола, атакующего людей на печатях пуговичного типа (*button seals*). Эти ранние образы сохраняются в хараппскую эпоху, когда они дополняются рогатыми антропоморфными божествами, стоящими или сидящими в йогической позе, и, в конечном итоге, нарративными сценами, изображающими убийство водяного буйвола в присутствии рогатого божества, сидящего в йогической позе. Хотя ношение рогов водяного буйвола, вероятно, означает господство над этим свирепым животным, использование этого головного убора может также отражать значительное почтение к силе данного животного» (Kenoyer J.M. *Master of Animals and Animal Masters in the Iconography of the Indus Tradition* // *The Master of Animals in Old World Iconography*. Eds. D.B. Counts & B. Arnold. — Budapest: Archaeolingua Alapítvány, 2010. — P. 41–43, 45–46, 49–51, 54–55.). Горшок с изображением головы буйвола из Бурзахомы относится Г.Л. Посселом к Позднему Кот Диджи и датируется 2500–1900 гг. до н.э., т.е. эпохой Зрелой Хараппы (Possehl G.L. *Indus civilization* // *The Penguin Handbook of Ancient Religions*. — L.: Penguin Books, 2009. — [Без ном. стр. &] Fig. 9.14.).

Култ буйвола сохраняется и в позднехараппскую эпоху, о чём свидетельствует бронзовая фигурка водяного буйвола на платформе с колёсиками общей высотой 31 см и длиной 25 см из халколитического поселения Даймабад в округе Ахмеднагар в Махараштре, располагавшемся на берегу притока Годавари р. Правара (Dhavalikar M.K. *Daimabad Bronzes* // *Harappan Civilization. A Contemporary Perspective* ed. by G.L. Possehl. — New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co. Pvt. Ltd. & American Institute of Indian Studies; Warminster: Aris & Phillips in cooperation with American Institute of Indian Studies, 1982. — P. 363–364; фото см.: Parpola A. *The Roots of Hinduism: The Early Aryans and the Indus Civilization*. — NY: Oxford University Press, 2015. — P. 176. Fig. 15.1.).

mahiṣā avardhan) (X.45.3) и хватают Агни в лоне вод (apām upásthe mahiṣā agrbhnata) (VI.8.4). Агни варит для друга Индры три сотни буйволов и тот съедает их мясо (sákhā sákhye apacat tūyam agnir mahiṣā trī śatāni || trī yac chatā mahiṣāñām ágho mās) (V.29.7–8). В другом случае Агни варит для Индры сотню буйволов (pācas chatām mahiṣāñ indra túbhyam) (VI.17.11), которую приносит посланный Индрой Вишну (viṣṇur ābharad śatām mahiṣāñ indra) (VIII.77.10). Сущность Индры страшно усиливается после поглощения тысячи буйволов (yādi sahasram mahiṣāñ ághaḥ | ād ít ta indriyām máhi prá vāvṛdhe) (VIII.12.8). Ищущая мужа–Индру невеста мечтает стать его первой женой–буйволицей (vadhūr iyām pátim ichántī eti yā īm vāhāte máhiṣīm iṣirām) (V.37.3). Сам Индра жарит зверя–буйвола выдающейся силы воли для отца и матери (sá pakṣan mahiṣām mṛgām pitré mātṛé vibhukrátum) (VIII.69.15). Порождающие потоками мёда гимн–луч буйволы усиливают милое тело Индры (mahiṣā mádhora dhārābhir janáyanto arkām ít priyām índrasya tanúvam avīṛdhan) (IX.73.2). Спускающиеся к выжатому Соме как два буйвола Ашвины (somaṁ sutām mahiṣévāva gachathaḥ ásvinā) (VIII.35.7=8=9) дают буйволятину (bhójanaṁ máhiṣvantam) (VII.68.5). Их просят не отходить, как двух буйволов — от источника для питья (māpa sthātam mahiṣévāvarānāt) (X.106.2). Соки многократно сравниваемого с буйволом Сомы (mahiṣó ná (IX.69.3), tigmé śísāno mahiṣó ná śṛṅge (IX.87.7), mṛgó ná mahiṣó (IX.92.6), mahiṣām ná (IX.95.4)) уподобляются буйволам (sómāso mahiṣā iva) (IX.33.1). Буйволы приводят его в движение в лоне вод = лоне Сознания–Истины (apām upásthe ádhi āyávaḥ kavim ṛtasya yonā mahiṣā aheṣata) (IX.86.25) и лижут его (indum rihanti mahiṣā) (IX.97.57). **В самой поздней мандале упоминается борьба с буйволом оружием с металлическим наконечником** (yó jánān mahiṣāñ iva atitasthaú pávīravān | utāpavīravān yudhá) (X.60.3) — **и этот сюжет имеет прямое соответствие на печати Зрелой Хараппы с изображением убийства буйвола копьём–гарпуном**¹⁰⁵. Также в стихе–загадке упоминается некий жаждущий буйвол, захваченный схватившим его за ногу крокодилом (niruddhās cin mahiṣās tarṣiyāvān godhā tasmā ayātham karṣad etát) (X.28.10).

¹⁰⁵ Ср.: «Убиение... буйвола... могло быть зафиксировано на печатях, изображающих, как некий персонаж с копьём атакует буйвола» (Дубянский А.М. Протоиндийская религия. — С. 29.). Ср.: «Во время недавних раскопок в Хараппе была найдена выпуклая табличка из терракоты, которая изображает персонажа, убивающего буйвола перед божеством, определяемым как Шива (Lal 2002: Fig. 4.56). Известно, что практика принесения в жертву буйвола перед Шивой до сих пор преобладает в областях Химачал Прадеш» (Lal B.B. The Mythical Twins: 'Aryan Invasion of India' and 'Extinction of the Harappan Culture'// Indus Valley Civilization. Dialogue among Civilizations. Year 2001. Collection of Papers Presented in the International Colloquium on Indus Valley Civilization at Islamabad (6th–8th April 2001). Eds. M.A. Halim & A. Ghaffoor. — Islamabad: Ministry of Minorities, Culture, Sports, Tourism and Youth Affairs; Government of Pakistan, 2001. — P. 132.). Цветное фото см.: Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus. Eds. Aruz, Joan & Ronald Wallenfels. — NY: The Metropolitan Museum of Art, 2003. — P. 408. Cat. no. 300b. Кстати, именно в самой поздней X мандале памятника Шива единственный раз является аспектом Рудры (rudarāya yébbhiḥ śivāḥ) (X.92.9).

Подытожим: буйвол упоминается в I мандале РВ 4 раза (I.64.7; I.95.9; I.121.2; I.141.3), во II — 1 раз (II.22.1), в III — 1 раз (III.46.2), в IV — 1 раз (IV.18.11), в V — 5 раз (V.2.2; V.25.7; V.29.7, 8; V.37.3), в VI — 2 раза (VI.8.4; VI.17.11), в VII — 2 раза (VII.44.5; VII.68.5), в VIII — 7 раз (VIII.12.8; VIII.35.7=8=9; VIII.46.18; VIII.69.15; VIII.77.10), в IX — 15 раз (IX.33.1; IX.69.3; IX.73.2; IX.82.3; IX.86.25, 40; IX.87.7; IX.92.6; IX.95.4; IX.96.6, 18, 19; IX.97.41, 57; IX.113.3) и в X — 13 раз (X.5.2; X.8.1; X.28.10; X.45.3; X.54.4; X.60.3; X.65.8; X.66.10; X.106.2; X.123.4; X.128.8; X.140.6; X.189.2). Итого в древнейших, фамильных мандалах РВ — 12 раз, в древней части самхиты в целом (II–VII+IX циклы) — 27 раз.

Т.о. по мере создания более поздних частей памятника количество упоминаний буйволов в них по сравнению более ранними не увеличивалось, как можно было бы ожидать при принятии теории вторжения/переселения индоариев на субконтинент, а, наоборот, сокращалось: в самой древней части (II–VII+IX мандалы) — 27 раз, в чуть более поздней VIII мандале — 7 раз, в ещё более поздней I мандале — 4 раза и в самой поздней X мандале — 13 раз, т.е. почти столько же, сколько и в древнейших, фамильных мандалах в целом — 12 раз.

При этом из 51 случая упоминания буйволов (*mahiṣa*, *mahiṣī* и производные) в РВ лишь в двух (в самой поздней мандале) они не имеют ярко выраженного сакрального характера (X.28.10 и X.60.3¹⁰⁶) — во всех остальных он совершенно очевиден. Причём во всех оставшихся случаях образ буйвола используется только для характеристики Играющих Светом (Дэвов) и связанных с ними персонажей и ни разу — для обозначения демонов. Особенно часто буйволами именуются наиболее часто упоминаемые ригведийские аспекты Единого Божественного — Агни (I.95.9; I.141.3; X.8.1; X.140.6) и его формы Варуна (X.65.8), Вишну (X.189.1–2), Индра (I.121.2; II.22.1; III.46.2; IV.18.11; X.54.4; X.128.8), Маруты (I.64.7) и Сома (IX.82.3; IX.86.40; IX.96.6, 18, 19; IX.97.41; IX.113.3); причём, если можно так выразиться, наиболее арийские и наименее неарийские Играющие Светом РВ — Индра и Сома — именуются буйволами в самых древних частях памятника. Именно в древнейшей (*sákhā sákhye apacat túyam agnír mahiṣá trí śatáni || trí yác chatá mahiṣāṇām ágho mās* (V.29.7–8); *pácac chatám mahiṣám indra túbhyam* (VI.17.11)) и древней (*víṣṇur ábharad śatám mahiṣán indra* (VIII.77.10); *yádi sahasram mahiṣám ághaḥ | ád ít ta indriyám máhi prá*

¹⁰⁶ В этом случае о сакральности сюжета может говорить упоминание оружия, которым побеждают буйвола, поскольку во втором и последнем его упоминании в РВ оно приписывается Индре: «Пусть же полягут сейчас в общем лоне эти, Индра, во славу дубины грома (*pávīravasya*), благодаря величию» (*śéṣan nú tá indara sásmi yónau práśastaye pávīravasya mahná*) (I.174.4.).

vāvṛdhe (VIII.12.8)) частях самхиты содержатся сообщения о массовом приготовлении мяса буйволов для Индры, что в профаническом индоарийском воинском культе отражает грандиозные царские жертвоприношения буйволов с убийством 100, 300 и даже 1000 животных.

С точки зрения используемой образности, якобы привнесённая на субконтинент ригведийская религия — идеально чисто-буйволиная даже по сравнению с местными аборигенными культами буйвола. Можно с уверенностью говорить о наличии у индоариев глубокоразвитого и высокочтимого культа буйвола (как части ещё более развитого и всеобъемлющего культа быка вообще) на всех этапах создания РВ. Всё это убедительно опровергает АИТ (Aryan Invasion/Immigration Theory) и подтверждает ОИТ (Out-of-India-Theory). Также это разрушает инвазионистско-иммиграционистскую теорию о заимствовании ариями-пришельцами аборигенного культа буйвола у неарийских туземных (дравидийских) племён Индостана.¹⁰⁷ Всё становится на свои места при

¹⁰⁷ Так, известный отечественный индолог А.М. Дубянский пишет: «Фигура... одного из главных протоиндийских богов... Этот бог представлен на самой, вероятно, знаменитой печати из Мохенджо-Даро; она изображает «владыку мира» с буйволиными рогами на голове... складки на буйволиной морде... Буйволиные черты этого образа... дают возможность предположить наличие у хараппцев развитого культа буйвола, сопряжённого с идеей верховной власти... 12 годовых колец на буйволиных рогах указывают на 12-летний цикл Юпитера, игравший, судя по всему, чрезвычайную роль в жизни протоиндийцев... 12-летний счёт времени находит многообразное отражение как в письменной индийской литературе, начиная с древности, так и в различных этнографических материалах, в особенности тех, что связаны с жизнью дравидских народов Южной Индии... Если учесть, что в ведийской религии Варуна предстаёт как фигура странная, загадочная, в высшей степени противоречивая (к примеру, он — бог-царь, хранитель мирового порядка и в то же время — демон, *асура*), то возможно предположить, что этот бог в ведах — реликт древнейшей, доарийской религиозно-мифологической системы, на смену которой пришла иная, рождённая в лоне арийской культуры, с пантеоном богов, возглавляемых Индрой. Накопленный наукой материал и его осмысление в многочисленных исследованиях подводят к тому, чтобы связать эту архаическую систему именно с протоиндийской религией... Сущностное сходство протоиндийского бога-буйвола и ведийского Варуны выглядит достаточно убедительным. Что же касается мифологической стороны дела, то Варуна... его буйволиной природы не унаследовал... Культ буйвола сохранился в Индии до настоящего времени, причём характерен он в основном для дравидоязычных народов, например, для тода, некоторых групп гондов. Буйволиную природу имеют и некоторые мифологические персонажи, играющие немаловажную роль в культовой практике южных регионов Индии. Таковы, например, Мхасоба в Махараштре, Поттуразу в Андхре и их более универсальный прототип — Махиша, демон в образе буйвола. Миф о Махише и его борьбе с богами очень древен и встречается в литературе Индии начиная с «Махабхараты»... Этот сюжет составляет подоплёку древнего, но сохранившегося практически до нашего времени на юге Индии ритуала жертвоприношения буйвола, зафиксированного, впрочем, и в других частях Индии — например, у бхиллов... Чрезвычайно важной деталью мифа и ритуала является мотив сексуальной связи богини и демона, в ряде случаев — их бракосочетание, завершающееся гибелью супруга. Этот мотив, подчёркивающий связанную с культом буйвола идею плодородия, с очевидностью выявляется в изображении на одной из протоиндийских печатей из Чанху-Даро, где показана сцена соития буйвола с лежащей на земле женщиной... Подводя итоги рассмотрению образа бога-буйвола в религии и мифологии Индийского субконтинента, отметим в первую очередь его архаичность и невероятную длительность связанной с ним традиции... Её корни лежат в культуре Мохенджо-Даро и Хараппы... Упадок протоиндийской культуры, естественно, сочетался с распадом её религиозной системы. Сохранившиеся от неё культы, образы, представления с приходом в Индию ариев продолжали функционировать в среде сельского населения и постепенно втягивались в обиход арийского общества. Наступила эпоха формирования новой религиозно-мифологической системы... Протоиндийской бог-буйвол потерял в ней своё самостоятельное значение и, передав свою власть и свою сущность другим богам, перешёл в разряд демонов *асуров*» (Дубянский А.М. Протоиндийская религия // Древо индуизма. — С. 28–33.).

Помимо прочего (см. в основном тексте работы), если Варуна отразил якобы доарийский и неарийский культ буйвола, то почему уже в РВ он именуется буйволом только один раз в самой поздней мандале (X.65.8), тогда как несомненно арийские и наиболее часто упоминаемые в источнике Агни, Индра и Сома — соответственно 4 раза (I.95.9; I.141.3; X.8.1; X.140.6), 6 раз (I.121.2; II.22.1; III.46.2; IV.18.11; X.54.4; X.128.8) и 7 раз (IX.82.3; IX.86.40; IX.96.6, 18, 19; IX.97.41; IX.113.3)?! Почему при этом Индра и Сома именуются буйволами в самых древних частях самхиты?! Сексуальная подоплёка культов буйвола и буйволицы в РВ из вышеприведённых примеров представляется очевидной — они теснейшим образом связаны с ригведийскими же культами (ещё не называемого таковым) Лингама и Йони и идеей священного/мистического брака. Ригведийский Варуна вовсе не является демоном—Асурой — он принадлежит к тому же классу противостоящих Тёмным Владыкам Дыхания Жизни (Асурам—Адэвам) (VIII.96.9) Играющих Светом Владык Дыхания Жизни (Асуров—Дэвов) (VIII.25.4), к которому относятся так же, как и Варуна, именуемые Асурами Агни, Адитыи, Апам Напат, Брихаспати, Дьяус, Индра, Маруты, Митра (в паре с Варуной), Пушан, Родаси, Рудра, Савитар, Сарасвати, Сома, Сурья и Ушас (см. подробнее: Семененко А.А. Ригведа: космогония, эмбриогония или психогония (Герменевтика текста Ригведасамхиты Ф.Б.Я. Кёйпера). — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа «Номос», 2009. — С. 49 и далее.).

Аналогичным образом опровергаются и построения Р.Н. Дандекара о том, что «1) Рудра был совершенно отличен от обычных иератических ведийских богов; 2) он принадлежал к среде, чуждой ведийским поэтам—жрецам; 3) ведийские поэты—жрецы ввели его в свой религиозный комплекс под давлением обстоятельств, неохотно и едва ли не против своего желания; 4) в ходе этого процесса они либо исключили, либо трансформировали многие из важнейших характеристик этого бога; 5) в результате этого процесса только один аспект изначально сложного образа Рудры — Рудра как бог смерти — стал усиленно подчёркиваться в ведийской литературе... Рудра — это просто ведийский вариант широко распространённого доведийского и неарийского народного бога. Религиозный культ этого протоиндийского бога получил широкое распространение, причём в разных районах страны развились различные формы поклонения его определённым аспектам... В некоторых, особенно протодравидийских, кругах этого индийского бога почитали как «красного бога». Его называли Шивой (это протодравидское слово означает «красный»), потому что обряд поклонения ему включал кроме прочего и поливание его... его изображения кровью животного, в частности буйвола... Религия долины Инда была связана с протодравидской религией Шивы, обе были религиями иконического типа, знали фаллический культ, в обеих важную роль играл культ буйвола... То, что божество цивилизации долины Инда повелевало животными, ясно видно из изображения на... печати из Мохенджо-Даро. И ведийский Рудра, и эпический Шива именовались *paśupati* 'владыка животных' (ВаджС 16.17.40), а большинство животных, изображённых на печати из Мохенджо-Даро, тем или иным образом связаны и с эпическим Шивой... Рудра... представлял собой лишь ведийскую версию протоиндийского Шивы—Пашупати» (Дандекар Р.Н. Вишнуизм и шиваизм. — С. 224–227.).

Опять же, очень странно, почему в таком случае в РВ якобы неарийский протодравидийский Рудра (сам по себе) ни разу не называется буйволом, а порождённые им Рудры—Маруты — всего только один раз (I.64.7), особенно на фоне многократных именованый буйволами несомненно арийских ригведийских Дэвов Агни, Индры и Сомы? Почему при этом архетипический арийский бог Индра так часто именуется Шивой в самых ранних слоях памятника (II.20.3; VI.45.17; VII.19.10; VIII.63.4; VIII.93.3; VIII.96.10), имеет несомненные фаллические ассоциации (*indram sāhasramuṣka tūvingma*) (VI.46.3), так часто именуется буйволом (I.121.2; II.22.1; III.46.2; IV.18.11; X.54.4; X.128.8) и почему именно ему одному во всей РВ, причём в самых древних её частях, приписывается поедание 100, 300 и 1000 буйволов (V.29.7–8; VI.17.11; VIII.12.8; VIII.77.10), что явно в профаническом культе отражает кровавые и массовые царские жертвоприношения животных? С учётом того, что Рудре придаются типичные эпитеты Индры — Ваджродланный (*vajrabāho*) (II.33.3), Марутовый (*marūtvaṇ*) (I.114.11; II.33.6), Многообразный (*puruṣa*) (II.33.9 — ср. VI.47.18), Сидящий на троне (*gatasādam*) (II.33.11 — ср. VI.20.9) — и его атрибуты — лук и стрелы (II.33.10; V.42.11; VII.46.1; X.125.6 — ср. I.33.3; I.84.11; VIII.77.7, 11; X.48.4; X.83.1=X.84.6; X.96.6; X.103.3), можно сделать вывод как минимум о том, что культ Индры(—Шивы) больше соответствует культу (пре)хараппского бога—буйвола (кстати, в Хараппе в Пенджабском Семирежье нашли медные таблички с изображениями рогатого лучника, и на одной рога — явно буйволиные (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 1. Collections in India. Eds. J.P. Joshi & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987. — P. 147–149.); аналогичную табличку с изображением рогатого лучника нашли в Мохенджодаро (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 2. Collections in Pakistan. Eds. S.G.M. Shah & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1991. — P. 225, 428.)). Если Рудра и есть **хараппский Владыка Животных (Пашупати)**, то почему его так не называют в РВ и, наоборот, почему **практически именно так описывают и именуют** всё того же арийского **Агни**, формой которого Рудра в памятнике является: [к Агни: «защити скот!» (*paśūṇ pāhi*) (I.72.6); «ведь ты, о Агни, правишь небесным, ты правишь земным, сам словно пастух (*paśupā*)» (*tuvām hī agne diviyāsyā rājasi tvām pāṛthivasya paśupā iva tmānā*) (I.144.6); «животные (*paśāvaḥ*) собираются вокруг тебя, о Агни» (*tuvām agne paśāvaḥ samāsate*) (III.9.7); «Агни, хотар, избранный от века, трижды обходит, словно пастух (*paśupā*)» (*pāṛi agniḥ paśupā nā hōtā triviṣṭi eti pradīva urāṇāḥ*) (IV.6.4); «кто те, [что] разъединили моего мужичка с коровами, у которых не было пастуха (*gorā*), даже чужого? Да отпустят те, что захватили его! Он пригонит к нам скот (*paśvā*), зная толк» (*ké me maryakām ví yavanta góbhir nā yéṣām gorā āraṇas cid āsa | yā īm jagrbhūr āva té*

śṛjantu ājāti paśvā ūpa naś cikivān) (V.2.5); «раз, о Агни, родившись, ты разглядел существа, обходя кругом, словно предприимчивый пастух (gorā) скот (paśūn)» (jātó yád agne bhūvanā ví ākhyah paśūn ná gorā iriyah párijmā) (VII.13.3)? Форма Агни Тваштар—Творец видов создал всех животных (tvāṣṭā rūpāni hí prabhūh paśūn víśvān samānaje) (I.188.9) — ибо есть животные всех видов, говорящие на созданной Играющими Светом Такой же Речи (devīm vācam ajanayanta devās tām viśvārūpāh paśavo vadanti) (VIII.100.10), в т.ч. животные, обитающие в воздухе, в лесу и в деревне (paśūn tāmś sakre vāyavyān āraṇyān grāmiyās ca yé) (X.90.8) и человек (puruṣam paśum) (X.90.15). Другой аспект Агни Индра сравнивается с пастухом (gorā), погоняющим стада скота (paśvó) (indro yūthéva paśvó ví unoti gorā) (V.31.1); см. также: «Как пастух (paśupā) для стада скота (paśvāh), хозяином обернись для нас, Индра, во время битвы!» (yūthéva paśvāh paśupā dāmūnā asmāñ indrābhī ā vavṛsuvājaú) (VI.19.3). Третья форма Агни Пушан именуется Хранителем Скота (paśupā pūṣā) (VI.58.2), погоняющим его к цели стрелалом (yā te āṣṭrā paśusādhanī) (VI.53.8), Пастухом Мироздания, у которого скот не пропадает (pūṣā ānaṣṭapaśur bhūvanasya gorāh) (X.17.3). Четвёртую ипостась Агни Адити призывают хранить скот (āditir no paśum pātu) (VIII.18.6). Пятый аспект Агни Сомы защищает (rakṣasi) скот (paśum)=мир живых, распространившийся по многим местам (paśum naḥ soma rakṣasi purutrā viṣṭhitam jāgat) (X.25.6). Следующие формы Агни Варуна и Маруты охраняют (rākṣati) мысли людей как скот (paśvó) из коров (vāruṇāya marúdbhiyo yó dhītā mānuṣāñām paśvó gā iva rākṣati) (VIII.41.1). Примечательно, что в одном месте Индру, а вовсе не Рудру, именуют являющимся самым лучшим Шивой по отношению к скоту (śivātāmāya paśvāh indrāya) (VIII.96.10). Вступающую в мистический брак Сурью тоже призывают быть Шивой (ж.р.) по отношению к животным (śivā paśubhyaḥ) (X.85.44). Рудра аналогично в РВ не описывается, что убедительно опровергает гипотезу Р.Н. Дандекара и показывает, что **образ Господина Живых Существ являлся общим для ригведийской индоарийской культуры и (пре)хараппской цивилизации.**

Известный финский инвазионист А. Парпола сначала указывает, что «жертвоприношение водяного буйвола в действительности засвидетельствовано в Веде тоже. По сути Ригведа говорит о приготовлении сотен, даже тысяч водяных буйволов, что должно указывать на их ритуальное убийство... Ранние ригведийские стихи также чётко указывают, что поглощение на пиру буйволиного мяса усиливало его [Индры. — А.С.] бойцовские силы: кажется, что жертвенное пиршество проводилось прямо перед отправкой в военную экспедицию... Водяной буйвол является эндемиком Индии и явно приносился в жертву в Индской цивилизации, так как несколько хараппских печатей и амулетов изображают его закалывание копьём... Самой значимой из метаморфоз Индры является упоминаемая в Р[игведа]С[амхите] 1,121,2b ānu svajām mahiśās cakṣata vrām «как буйвол он возжелал сладострастную самку, рождённую от него самого» (Goudriaan 1978:11). Здесь Индра изображён желающим свою собственную дочь в образе водяного буйвола» (Parpola A. The Metamorphoses of Mahiṣa Asura and Prajāpati // Ritual, state and history in South Asia: essays in honour of J.C. Heesterman / Edited by A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort. — Leiden–NY–Koeln: Brill, 1992. — P. 293, 295 & 298.). Однако в итоге делается совершенно необоснованный вывод о том, что «ригведийские арии изначально не практиковали (кровавое) жертвоприношение: они переняли его от своих врагов и соперников, Асуров, которые жили в крепостях с концентрическими валами вместе с сотнями буйволов» (Ibid. — P. 295.). В своей недавней книге А. Парпола ещё раз повторяет: «Кажется очевидным, что вскоре после их проникновения в Южную Азию некоторые ригведийские арии переняли местный способ отмечать воинский праздник» (Parpola A. The Roots of Hinduism: The Early Aryans and the Indus Civilization. — NY: Oxford University Press, 2015. — P. 253.).

Инвазионизм представлен здесь во всей «красе» своей псевдонаучной методики. Многочисленные именованья буйволами важнейших индоарийских Дэвов во всех слоях РВ просто проигнорированы, как и описания принесения буйволов в жертву Индре в древнейших (ср.: «изначально не практиковали...») и чуть менее древних гимнах памятника и сакрально-божественный (а не демонический!) характер упоминаний буйвола в ригведийской поэзии вообще. Потом добавляется фабрикация псевдофактов, в результате чего крепости РВ населяются сотнями буйволов, чего в источнике нет... Примечательно, как в своём рвении подменить текст Самхиты его инвазионистскими толкованиями (типичная герменевтическая ошибка — подмена экзегезиса эйзегезисом (Миронов О.В. Развитие герменевтических практик в толковании сакрального текста. Диссертация... к.филос.н. — Воронеж: На правах рукописи, 2002. — 150 с.)) А. Парпола ничтоже сумняшеся объявляет, что «ригведийские арии изначально не практиковали (кровавое) жертвоприношение» — ведь, выводя их из степей Средней Азии (Parpola A. The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dāsas // Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica. — Vol. 64. — Helsinki, 1988. — P. 195–302.), он не может не знать, что именно у степняков Евразии были широко распространены самые что ни на есть кровавые жертвоприношения животных и людей... На самом деле он вступает в противоречие не только с фактами археологии и корпуса ригведийской поэзии, но и со своими единомышленниками—инвазионистами (см., напр.: Jha D.N. The Myth of the Holy Cow. — London: Verso, 2004. — P. 28–30.). Однако ошибаются все сторонники степной прародины ариев: сообщения РВ о комплексном земледельческо-скотоводческом хозяйстве прекрасно согласуются с данными по археологии неолита—энеолита долин Сарасвати (Mughal M.R. The Harappan Nomads of Cholistan // Living Traditions. Studies in the Ethnoarchaeology of South Asia. Ed. B. Allchin. — New Delhi–Bombay–Calcutta: Oxford & IBN Publishing Co. Pvt. Ltd., 1994. — P. 56, 58–61 & 63–64.) и Инда (Жарриж Ж.Ф. Древняя оседлость и полунomadизм в долине Качи, Белуджистан // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. —

допущении возможности того, что буйволиная образность РВ относится к древнейшей, как минимум до-зрело-хараппской стадии и отражает наиболее раннюю стадию развития культа буйвола у автохтонных индоарийских племён.¹⁰⁸

Поэты видят Вену жаждущим сердцем как парящего в небе прекраснопёрого, как златокрылого вестника Варуны, как трепещущую в лоне Ямы птицу (nāke suparṇām ūpa yāt pātantaṃ hṛdā vénanto abhy ácakṣata tvā | hiraṇyaparakṣaṃ váruṇasya dūtām yamásya yónau śakunām bhuraṇyúm) (X.123.6). Т.о. лоно Ямы находится внутри океанического сердца (см. выше) человека во внутреннем небе. С этим сообщением можно связать ещё два упоминания лона в РВ: śásvad víśaḥ savitúr daíviyasya upásthe víśvā bhúvanāni tasthuḥ; «постоянно пребывают племена (víśaḥ) в божественном (daíviyasya) лоне Савитара, все миры» (I.35.5); tisró dyávaḥ savitúr dvā upásthām ékā yamásya bhúvane virāśāt «Три неба. Два — лоно Савитара. Одно в мире Ямы» (I.35.6). Из этого следует, что, как мы уже видели (см. выше), в ригведийском

Алма-Ата: Наука, 1989. — С. 167–170.) и вкпе с отсутствием каких-либо археологических и антропологических следов проникновения пришлого степного населения на северо-запад Индостана в эту эпоху и позднее не оставляют камня на камне от подобных инвазионистских/иммиграционистских построений.

¹⁰⁸ Как ещё добавляет А.М. Дубянский, «Бог-властитель протоиндийского пантеона... — не единственный персонаж этого пантеона, обладающий буйволиными рогами. С ними иногда показана фигура женщины, которую на этом основании принимают за супругу бога. Судя по дошедшим до нас изображениям, центральную часть культовой практики протоиндийцев составляло поклонение именно богине. Об этом свидетельствуют не только упоминавшиеся ранее фигурки, употреблявшиеся в домашних ритуалах, но и запечатлённые на печатях многофигурные, развёрнутые сцены, без сомнения, ритуального характера. Особенно выделяется композиция... представляющая обнажённую женскую фигуру со стилизованными буйволиными рогами, помещённую как бы в развилку дерева, идентифицируемого как *ашваттха* или *pipal* (*Ficus religiosa*). Перед ней в позе поклонения находится персонаж в рогатом головном уборе, а за ним животное, напоминающее козла или барана. В нижней части поля изображены стоящие в ряд семь женских фигур, которые исследователями отождествляются по-разному: как богини семи рек или семь богинь-матерей... или как Криттики, семь жён семерых *риши*... Богиня на этой и некоторых других печатях находится в арке из дерева *ашваттха*, изображённом вполне достоверно. Листья *ашваттхи* представлены и в других композициях, не оставляющих сомнения в том, что это дерево было священным и имело культовое значение. В ряде случаев его ветвь как бы прорастает из рогов буйвола, что, по мнению некоторых исследователей, представляет собой изображение мирового дерева... В частности, именно так нередко толкуется знаменитая печать, на которой будто в увеличенном виде показан головной убор бога-буйвола: ветвь *ашваттхи* исходит из центра рогов, концы которых в данном случае увенчаны головами однорогих туров... Не вызывает сомнений причастность *ашваттхи* богу-буйволу, по сути дела их взаимоотождествление... В целом можно с полным основанием утверждать, что культ священных деревьев составлял примечательную черту протоиндийской религии... Возвращаясь к *ашваттхе*, ещё раз отметим, что и в настоящее время она является одним из самых почитаемых деревьев в Индии, особенно среди дравидских народов» (Дубянский А.М. Протоиндийская религия. — С. 33–36.). Культ священного дерева зафиксирован в РВ уже в фамильной части, также отражена и связь роженицы с деревом (см. выше). Как мы уже указывали (Семененко А.А. О культе Ригведы и Махабхараты в связи с их датировкой // Власть и общество: практики взаимодействия и конфликты. Материалы Девятой региональной научной конференции (г. Воронеж, 2 февраля 2015 г.) / Под общ. ред. В.Н. Глазьева. — Воронеж: издательство "Истоки", 2015. — С. 216–222.), если культ Ашваттхи широко распространён в эпоху Зрелой Хараппы, то в РВ она упоминается только два раза в самых поздних мандалах (I.135.8; X.97.5), что явно датирует её как минимум до 2600 г. до н.э. С другой стороны, и об этом тоже уже говорилось в другом месте (AIT versus OIT. — С. 268, 299.), семиричная символика является центральным стержнем всего ригведийского вероучения, в то время как в эпоху Зрелой Хараппы семь женских фигур на печатях встречаются весьма редко, что опять-таки не противоречит датированию РВ до как минимум 2600 г. до н.э.

вероучении ментальный уровень сознания или небо (*utá manye pitúr máno*) (I.159.2) состоит из трёх подуровней (*trīṃr dyūn* (II.27.8); *tritó diví* (V.9.5); *tritó diváḥ* (V.41.4); *yád uttamé madhyamé vā yád vāvamé diví ṣṭhá* (V.60.6); *diví tritéṣu* (VI.44.23); *tisró dyāvo* (VII.87.5); *trīṇi tritása* (IX.102.3)), два из которых образуют лоно Савитара–Побудителя с обитающими в нём Племенами Играющих Светом или Играющими Светом Существами (*devānāṃ vísaḥ* (I.50.5; VIII.75.8), *devānāṃ vísaṣ triṣú ā rocané diváḥ* (VIII.69.3), *viśāṃ daívīnām* (III.34.2), *divó vísaḥ* (VI.16.9); см. также: *viśo yád áhve* (I.69.6); *té no gopā apāciyās tá údak tá itthā níak | purástāt sárveyā viśā* (VIII.28.3)), а третье представляет собой мир или лоно Ямы (*yamása yónau*) (X.123.6) с пребывающими в нём мужами–победителями (*ékā yamása bhúvane virāṣāt*) (I.35.6). Под последними явно подразумеваются пирующие вместе с их Господином–Ямой Отцы (*pitṛñ úpehi yaména yé sadhamādam mādanti*) (X.14.10). Он первым обнаружил проход на коровье пастбище (*gávyūtir*), которое назад не отобрать, куда проследовали Первые Отцы авторов гимнов и куда могут пройти рождённые существа по своим путям (*yamó no gātum prathamó viveda naiśā gávyūtir apabhartavā u | yātrā naḥ pūrve pitáraḥ pareyúr enā jajñānāḥ pathiyā ānu svāḥ*) (X.14.2). Этими древними Отцами поэтов, прошедшими первыми путями (*préhi préhi pathíbhīḥ pūrvīyébhir yātrā naḥ pūrve pitáraḥ pareyúḥ*) (X.14.7), являются добившиеся права на получение доли Сомы–Блаженства и жертвы, т.е. ставшие бессмертными душами, риши–Йогины — Агнирасы, Навагвы, Атхарваны, Бхригу (*āngiraso naḥ pitáro nāvagvā átharvāṇo bhṛgavaḥ somiyāsaḥ yajñīyānām*) (X.14.6), а также Васиштхи, теперь вместе с Ямой вкушающие жертвенные возлияния (*yé naḥ pūrve pitáraḥ somiyāso anūhiré somapīthām vasiṣṭhāḥ | tébhir yamāḥ samrarāṇo havīmṣi uśānn uśadbhiḥ pratikāmām attu*) (X.15.8). Они смогли сделать это, поскольку Господин–Яма когда-то сам прошёл весь этот путь сверху вниз и потом снизу вверх, из Бессмертия в Смерть и обратно из Смерти в Бессмертие, продлив своё милое тело и принеся себя самого в форме Души–Брихаспати в жертву Играющим Светом: «Ради богов он выбрал себе смерть — ради потомства он не выбрал себе бессмертия. Риши Брихаспати они сделали себе жертвой. Яма продолжил милое тело» (*devébhiyaḥ kām avṛṇīta mṛtyum prajāyai kām amṛtaṃ nāvṛṇīta | bṛhaspátim yajñām akṛṇvatá ṛṣim priyām yamás tanúvam prāṛirecīt*) (X.13.4).

Как мы уже знаем, Брихаспати–Брахманаспати — это форма Агни (II.1.3; III.26.2; V.43.12), и в одном месте Агни именуется Ямой–Господином колесниц (*agnīm ráthānām yáman*) (VIII.103.10). Именно Агни постоянно

описывается в РВ как небесный (daívyo átithiḥ) (VII.8.4) гость¹⁰⁹ (всех) наделённых разумом существ или людей (átithim mānuṣāṇām (I.127.8; VIII.23.25), víśveṣām átithir mānuṣāṇām (IV.1.20), priyó víśām átithir mānuṣāṇām (V.1.9)) и рождённых существ (átithim jánānām) (VI.7.1; X.1.5), помещённый в каждом рождении (jánmañ-janman níhito jātávedāḥ || jánmañ-janman níhito jātávedā) (III.1.20–21) и знающий все их (agnír sá víśvā veda jánimā jātávedāḥ) (VI.15.13) знаток рождённых существ (Джатаведас)¹¹⁰, бессмертный в смертных Свет в сердце (idám jyótir amṛtam mártiyeṣu | ayám sá jajñe dhruvā á níṣatto ámartiyas tanúvā vārdhamānaḥ || dhruvám jyótir níhitam dṛśáye kám || jyótir hṛdaya áhitam yát) (VI.9.4–6)¹¹¹, проникший в смертных (agnír márteṣu āviśán) (V.25.4), знающий их рождения (jánma mártāṁś ca vidvān) (I.70.6) и тайны (agnír veda mártiānām arīcīyam) (VIII.39.6), сидящий в мужах или людях (nṛṣád (IV.40.5), nṛṣadvā sīdad (X.46.1)). **Памятуя о том, что Агни функционирует в роли подразумеваемого Лингама–в–Йони (III.5.7; IV.3.1–2), особенно интересно двухкратное именование его гостем–Шивой (átithiḥ śivó naḥ) (V.1.8=VII.9.3).¹¹² Фактически, став гостем, он перешёл из одного, небесного лона (dyór upásthe (I.115.5), divíyonir (X.88.7)) в другое (siyonaśír átithir ná priṇānó (I.73.1), átithim asya yónau (VII.3.5), siyonaśír átithir (VII.42.4)).** Причём уточняется, что Агни в аспекте внутреннего Божественного Гостя рождается в знатоке рождённых существ (Джатаведасе) и усаживается в прекрасном лоне (á jātām jātávedasi priyám śiśīta átithim | siyoná á) (VI.16.42). См. также: divás pári prathamám jajñe agnír asmád dvitíyam pári jātávedāḥ «в первый раз с неба родился Агни, во второй раз — от нас, знаток существ» (X.45.1). Также примечательно, что Агни именуют Ямой–Господином колесниц и гостем в одном стихе (átithim agnīm ráthānām yámam) (VIII.103.10).

¹⁰⁹ См.: átithim (I.44.4; I.58.6; I.186.3; II.4.1; III.3.8; III.26.2; IV.2.7; V.8.2; VI.15.1, 4, 6; VIII.44.1; VIII.74.1; VIII.84.1; X.92.1; X.122.1), átithir ná (I.73.1), ātithyám asmai cakṛmā (I.76.3), átithir (I.128.4; III.2.2; IV.40.5; V.4.5; VI.4.2; VIII.19.8; VIII.103.12; X.91.2), átithiś (II.2.8), ta ātithyám (IV.4.10), átithir bhāvāsi (V.3.5), átithiḥ (V.18.1; VI.2.7), ātithyám agne ní ca dhatta ít purāḥ (V.28.2), átithe (VIII.74.7).

¹¹⁰ I.44.1, 4; I.45.3; I.59.5; I.77.5; I.78.1; I.79.4; I.94.1; I.99.1; I.127.1 — 2 раза; II.2.1, 12; II.4.1; III.2.8; III.3.8; III.5.4; III.6.6; III.10.3; III.11.4, 8; III.15.4; III.17.2, 3, 4; III.20.3; III.21.1; III.22.1; III.23.1; III.25.5; III.26.7; III.28.1, 4, 6; III.29.2, 4; III.57.6; IV.1.20; IV.3.8; IV.5.11, 12; IV.12.1; IV.14.1; IV.58.8; V.4.4, 9, 10, 11; V.5.1; V.9.1; V.22.2; V.26.7; V.43.10; VI.4.2; VI.5.3; VI.8.1; VI.10.1; VI.12.4; VI.15.7; VI.16.29, 30, 36; VI.48.1; VII.5.7, 8; VII.9.4, 6; VII.12.2; VII.13.2; VII.14.1; VII.17.3, 4; VII.104.14; VIII.11.3, 4, 5; VIII.23.1, 17, 22; VIII.43.2, 6, 23; VIII.71.7, 11; VIII.74.3, 5; IX.67.27; X.4.7; X.6.5; X.8.5; X.15.12, 13; X.16.1, 2, 4, 5, 9, 10; X.51.1, 3, 7; X.61.14; X.69.8, 9; X.87.2, 5, 6, 7, 11; X.88.4, 5; X.91.12; X.110.1; X.115.6; X.140.3; X.150.3; X.176.2; X.188.1, 2, 3.

¹¹¹ См. также: yó mártiyeṣu amṛta (I.77.1; IV.2.1), ámartiyam mártiyeṣu (IV.1.1), yó amṛto mártiyeṣu (VI.4.2), márteṣu agnir amṛto ní dhāyī (VII.4.4; X.45.7), amṛto mártiyeṣu (VIII.71.11).

¹¹² Ср.: «То, что шиваизм преобладал в хараппскую эпоху, закономерно следует из недавнего открытия в Калибангане liṅga-cum-yoni в терракоте (Рис. 7). Именно это мы видим в храмах в наши дни» (Lal B.B. The Mythical Twins: 'Aryan Invasion of India' and 'Extinction of the Harappan Culture'// Indus Valley Civilization. Dialogue among Civilizations. Year 2001. Collection of Papers Presented in the International Colloquium on Indus Valley Civilization at Islamabad (6th–8th April 2001). Eds. M.A. Halim & A. Ghaffoor. — Islamabad: Ministry of Minorities, Culture, Sports, Tourism and Youth Affairs; Government of Pakistan, 2001. — P. 132 & P. 130. Fig. 7.).

С достойными Сомы Отцами (pitáraḥ somiyáśaḥ (X.15.1), pitáraḥ somiyáśo (X.15.5, 8)), которые, зная Сознание–Истину, ушли в Дыхание Жизни (ásuṃ yá īyúr ṛtajñás) (X.15.1), связано ещё одно упоминание лона: «сидя в лоне красноватых, о отцы...» (āsīnāso aruṇīnām upásthe) (X.15.7). Здесь явно подразумеваются языки пламени Агни, поскольку тот возникает как единое Дыхание Жизни Играющих Светом и зародыш порождающих его великих вод–энергий (āpo ha yád bṛhatīr víśvam āyan gárbhaṃ dádhanā janáyantīr agnīm | táto devānām sám avartatāsur ékaḥ) (X.121.7). Т.о. лono красноватых языков Агни (aruṇīnām upásthe) (X.15.7) здесь идентично лону вод (yónim áryam) (II.38.8) (см. выше).

В одном случае упоминается пребывающий в покрытом каплями или крапчатом лоне ободряющий Владыка Дыхания Жизни (Асура) с недоступным путём, имеющий пять хотаров–призывателей (pṛṣadyoniḥ pāñcahotā śṛṇotu átūrtapanthā ásuro mayobhúḥ) (V.42.1). Здесь явно описывается место жертвоприношения с пятью жрецами¹¹³ вокруг него. Обладателем недостижимого пути является форма Агни (agne tvám aryamā (II.1.4), tvám aryamā bhavasi (V.3.2)) Арьяман (átūrtapanthāḥ aryamā) (X.64.5).

Рассмотрим следующее упоминание: ā dasyughnā mānasā yāhi ástam bhúvat te kútsaḥ sakhiyé níkāmaḥ | suvé yónau ní śadataṃ sárūpā ví vāṃ cikitsad ṛtacíd dha nārī || yāsi kútsena sarátham avasyús todó vátasya háriyor íśānaḥ | ḡrā vājaṃ ná gádhiyaṃ yúyūṣan kavír yád áhan páriyāya bhúṣāt || kútsāya súṣṇam aśúṣaṃ ní barhīḥ prapitvé áhnaḥ kúyavaṃ saháśrā | sadyó dásyūn prá mṛṇa kutsiyéna prá súraś cakráṃ vṛhatād abhíke «отправляйся домой с мыслью убить Дасью. Да будет тебе для дружбы преданный Кутса! Усаживайтесь в собственном лоне, вы двое, одинаковой внешности! Различит ли вас даже жена, знающая закон? || Ты едешь с Кутсой на одной колеснице в поисках помощи, распоряжаясь как погонщик пары буланых коней Ваты, стремясь

¹¹³ См.: «Брихаспати описывается как тот, кто выводит из пещеры стада коров, божественным словом, brahmaṇā, разбивает Валу, рассеивает тьму и делает Свар видимым (стих 3). Как результат, силой прорубается источник, у которого устье из камня и чьи струи медовы, madhu, полны сладости Сомы, aśmāsyam avataṃ madhudhāram (стих 4). Этот медовый колодец, прикрытый камнем, должно быть, символизирует Ананду или божественное блаженство высочайшего трёхчастного мира восторга — Сатья, Тапас и Джана — миров, известных из традиции Пуран, в основе которых лежат три высших принципа: Сат, Чит–Тапас и Ананда; их основание — это ведийский мир Свара или же Махас из традиций Упанишад и Пуран, мир Истины [Прим. 1: В Упанишадах и Пуранах не существует различия между Сваром и Дьяусом, поэтому потребовалось найти ещё одно имя для обозначения мира Истины, это и есть Махас, который, согласно Тайттирия Упанишаде, был открыт риши Махачамасьей как четвёртый принцип *вьяхрити*: другие три — это Свар, Бхувар и Бхур или же в ведийской терминологии: Дьяус, Антарикша и Притхви.]. Все четыре вместе составляют четырёхчастный четвёртый мир и описываются в Ригведе как четыре высшие и тайные обители, источник «четырёх высших рек». Однако подчас этот высший мир предстает разделённым надвое: Свар — основание, а Маяс или божественное блаженство — вершина, таким образом, образуется пять миров или рождений восходящей души» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. — С. 169–170.).

удержать красноватых, словно добычу, которую надо схватить, чтобы поэт был готов к решающему дню. || Для Кутсы низвергни прожорливого Шушну! Днём, перед едой, раздробь Куяву, тысячи Дасью в один день — в [облике] Кутсы! В решающую минуту сорви колесо солнца!» (IV.16.10–11). Как указывает Ш.А. Гхош, «символическое содружество... человеческой и божественной души, выражено... в путешествии на небеса Индры и Кутсы, сидящих в одной колеснице... Человек и Божество, находятся вместе не как провидцы в мирном приюте отшельника, но как воин и возница, натянувший поводья, посреди шумного поля битвы, в гуще свистящих стрел, летя на боевой колеснице... В Веде мы тоже находим этот образ человеческой души и Души божественной, проезжающих в одной колеснице сквозь великую битву к цели, к которой направлены высокие усилия. Но там это чистый образ и символ. Там Бог — это Индра, Владыка Мира Света и Бессмертия, сила божественного знания, которая нисходит на помощь ищущему человеку, сражающемуся с сынами лжи, тьмы, ограниченности, смертности; там битва ведётся с духовными врагами, которые преграждают путь к высшему миру нашего бытия; а целью является тот уровень великого бытия, блистающий светом высочайшей Истины и вознесённый к сознательному бессмертию совершенной Души, владыкой которого является Индра. Человеческая душа — это Кутса, тот, кто, как подсказывает его имя, постоянно ищет провидческого знания, и он — сын Арджуны или Арджуни, Белый, дитя Свитры, Белой Матери; надо сказать, он является саттвической или очищенной и наполненной светом душой, которая открыта непревзойденному великолепию божественного знания. И когда колесница достигает цели своего путешествия, собственного дома Индры, человек Кутса превращается в столь точное подобие своего божественного спутника, что отличить его может только Сачи, жена Индры, потому что она «истину сознающая». Эта притча — явно о внутренней жизни человека; это образ превращения человека в подобие вечного божественного посредством усиливающегося света Знания».¹¹⁴ Безусловно соглашаясь с интерпретацией мифа об Индре и Кутсе Ш.А. Гхоша, мы обращаем внимание на образ их собственного лона (*suvé yónau*), из которого они рождаются и в котором наслаждаются как подразумеваемые духовные лингамы.

Ещё одно упоминание лона в РВ содержится в мифе о спасении Бхуджью Ашвинами: *tā bhujyūṃ víbhir adbhiyáḥ samudrāt túgrasya sūnúm ūhathū | patatríbhir árṇaso nír upástthāt* «вы оба Бхуджью, сына Тутры, вывезли

¹¹⁴ Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 11. Эссе о Гите — I. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2008. — С. 29–30 и 32–33.

на птицах из вод, из океана (samudrāt), на крылатых из недр (upāsthāt) пучины (ārṇaso)» (VI.62.6). Здесь мы тоже принимаем толкование Ш.А. Гхоша: «В мистическом представлении эфир и океан сливаются воедино, становясь одним целым; и происхождение этого единства не так уж сложно понять. Древняя концепция сотворения мира, прослеживаемая повсеместно — от Гималаев до Анд, описывала изначальный материал творения в виде бесформенного водного простора, вначале сокрытого тьмой, из которого появляются день и ночь, небо и земля, и все миры. Древнееврейская Книга Бытия гласит: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою». По слову его воды разделились Небом, твердью; так что образовались две водные поверхности — земная, ниже тверди, и небесная — над нею. Мистики воспользовались этим универсальным верованием или этим универсальным образом и наполнили его своими богатыми психологическими значениями. На месте одной тверди они увидели две — земную и небесную; вместо двух океанов, три простерлись перед их раскрывшимся взором. Они увидели то, что человек будет неизменно видеть при изменении его физического видения на психическое восприятие Природы и мира. Под собой они взирали на бездонную непроглядную ночь и всепоглощающий мрак, тьму, сокрытую тьмою, воды несознания, из которых могучей энергией Единого возникло их существование. Над собой они узрели далёкий океан света и сладости, высочайший эфир, наивысший шаг всеблаготворного Вишну, к которому должно взойти их устремлённое существо. Один из них был плотным и тёмным эфиром, бесформенным материальным бессознательным Небытием, другой — светозарным нематериальным Всесознанием и абсолютным существованием. Оба были тёмным и светлым пространствами Единого. Между этими двумя непознанными бесконечностями, бесконечным потенциальным ничто, нулевой точкой, и бесконечным неограниченным икс, они увидели вокруг себя, прямо перед глазами, внизу и наверху, третий океан вечно развивающегося сознательного бытия, нечто вроде безбрежной волны, которую они неизменно описывали как вздымающуюся или взмывающую за пределы небес к высочайшим морям. Вот по этому опасному океану и суждено нам плыть. В нём чуть не утонул Бхуджью, искатель наслаждения, сын Царя Тугры, Мощнопоспешающего, сброшенный туда своими коварными спутниками, духами зла и ложного движения; но чудесная колесница-ладья Ашвинов подросла ему на помощь».¹¹⁵

¹¹⁵ Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. — Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 390–391.

Загадочно упоминание лона единственный раз встречающейся в РВ шумящей реки (*nadíyo amśumátyāḥ*) (VIII.96.14) Аншумати (*amśumátyā upásthe*) (VIII.96.15) или «богатой растением сома».¹¹⁶ Наполненность Сомой (*amśúr* (IX.68.4), *amśúm* (IX.68.6), *amśúḥ* (IX.74.2)) указывает на божественную природу Аншумати. Как указывает Т.Я. Елизаренкова, «слово *amśú-* «стебель» имеет также значение «луч»».¹¹⁷ Такое прочтение подтверждается описанием стремительного броска исполненной энергии Сомы–господина рек со своими сверкающими лучами–стеблями (*eṣá rukmíbhīr īyate vājī śubhrébhīr amśúbhīḥ | pátiḥ síndhūnām bhávan*) (IX.15.5). В другом месте Сому призывают набухать и течь вперед всеми своими лучами–стеблями (*prá ruāyasva prá syandasva sóma víśvebhīr amśúbhīḥ*) (IX.67.28), что явно указывает на сопоставляемую с жидкостью текучую природу последних. Сомы набухают как река–Синдху со своей бурной стремниной и молоком стебля–луча (*prá soma síndhur ná pírye árṇasā amśóḥ páyasā*) (IX.107.12). Выжатый, он подобен опьяняющей реке (*pīpīlé amśúr mádiyo ná síndhur*) (IV.22.8). Он движется вместе с волною и ревет (*árāvīd amśúḥ sácāmāna ūrmīṇā*) (IX.74.5). Лоно Аншумати очевидно тождественно Лону Супраментального Сознания, в котором собирающиеся и выстраивающиеся в ряд коровы–мысли деятельных поэтов–мудрецов доят непреходящего грохочущего поэта–стебель (*amśúm duhanti stanáyantam ákṣitam kavīm kaváyo apáso manīṣīṇaḥ | sám ī gāvo matáyo yanti samyáta ṛtasya yónā*) (IX.72.6). Мысли лижут (*amśúm rihanti matáyah*) (IX.86.46) стебель–луч мёда (*mádhvo amśúḥ* (IX.89.6), *mádhumantam amśúm* (IX.97.14)). Этот **стебель–луч–Сомы явно символизирует духовный Лингам, поскольку садится на лono** (*amśúr śyenó ná yónim ásadat*) (IX.62.4), **влагает в Лоно Адити зародыша** (*amśúḥ dádhāti gárbham áditer upástha á*) (IX.74.5) **и именуется прыскающим семенем быком, проходящим тысячею путей** сквозь сито в цедилке (*amśúḥ pavítre*) (IX.92.1) и находящим Речь (*vṛṣā amśúr sahásram pathíbhīr vacovíd āṇvaṃ ví yāti*) (IX.91.3), что возвращает нас к связанному с культом Матери и Отца символизму цедилки и процедуры приготовления священного напитка в памятнике. **Сому призывают струиться тысячным семенем, очищаясь подобно мудрецу, и привести в движение волну стебля–луча** (*sahásraretā arṣa | rávamāno manīṣī amśór ūrmīm īraya*) (IX.96.8). Духовно-психологическая трактовка подтверждается сообщением о том, что громко ревуший стебель–луч–Сомы сопровождают мысли и Трита, т.е. третья оболочка Психокосма или Разум уносит его, отождествляемого с Варуной, в океан (сердца

¹¹⁶ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 726.

¹¹⁷ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 363.

человека) (*aṁśūṁ vāvaśānām matáyaḥ sacante tritó bibharti váruṇam samudré*) (IX.95.4).

Важнейшей частью ригведийского культа Матери является культ Матери–Земли. Землю (Притхиви) как ипостась Матери призывают быть с хорошим лоном (*siyonā pṛthivi bhava*) (I.22.15). Ср. призыв к новобрачной: *vīrasūr siyonāśām bhava* «рожающая сыновей, милая, будь на счастье» (X.85.44). Пахота и сев рассматриваются как осеменение этого лона: *yunákta śīrā ví yugā tanudhvaṁkṛté yónau varatehá bījam* «запрягайте плуги с сеялками, надевайте хомуты! Бросайте здесь семя в приготовленное лono!» (X.101.3). Ср.: «Приведи её, самую милую, в кого люди сеют семя, кто с желанием раздвигает для нас бёдра, в кого мы с желанием вводим уд» (*tām chivátamām érayasva yásyām bījam manuśíyā vápanti | yā na ūrū usatī viśráyāte yásyām usántaḥ prahárāma śéram*) (X.85.37). Как отмечает Т.Я. Елизаренкова, данное сообщение — «один из ранних примеров в древнеиндийской литературе, когда засеваемое поле сравнивается с женским лоном».¹¹⁸ Как указывает В.Н. Топоров, в «гимне плугу–лемеху (*sīra*) и борозде (*sītā*) оба слова связаны с *sī-* ‘проводить линию’, ‘чертить’, первое как активное мужское начало «бороздитель», второе как пассивное женское — «бороздимое», «борозда»; эротические ассоциации явны».¹¹⁹ Встречаются в РВ и выражения, замыкающие цикл этих типично земледельческих представлений, связанных с культом Матери–Земли: *kṣétrād ā janatho* (I.119.7) «рождение из чрева=поля» (пер. Т.Я. Елизаренковой)¹²⁰; *bhārad gārbham ā śarādaḥ pṛthivyāḥ* «пусть принесёт он осенний плод (*gārbham*, букв. «зародыш» — А.С.) земли» (I.173.3).¹²¹

Важнейшим доказательством того, что ригведийские индоарии были пашенными земледельцами, является то, что само слово *kṛṣṭáyaḥ* «люди» или

¹¹⁸ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 503.

¹¹⁹ Топоров В.Н. О древнеиндийской заговорной традиции // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 669. Языки пламени Агни сравниваются с быстро бегущими конями, оставляющими чёрные борозды (*raghadrúvaḥ kṛṣṇásītāsa ū júvaḥ āśávaḥ*) (I.140.4), т.е. явно производится сравнение с запряжёнными в плуги животными.

¹²⁰ «...из чрева (*kṣétrād ā*). — Букв. «из поля»... Семантическая оппозиция: «поле»=«чрево» — «зерно»=«семя» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 616.

¹²¹ Само по себе земледелие возникает как форма культа Божественной Матери (Чаттопадхья Д. Локаята даршана. История индийского материализма. — М.: Издательство ИЛ, 1961. — Гл. V. Тантра. Загадочные культы и земледельческие обряды / Пер. В. Костюченко // [Электронный ресурс:] <http://psylib.org.ua/books/chatt01/txt05.htm#p3>; Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы. Пер. с нем. — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. — С. 156–160 и 172. Прим. 12–13; Мерперт Н.Я. Очерки археологии библейских стран. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. — С. 58–66.).

«народы» или «племена» в РВ производится от корня -kṛṣ- «пахать»¹²². Как указывает М.Монье-Уильямс, «kṛṣṭí, ayas, f.pl. ... люди, расы людей... изначально это слово могло обозначать обрабатываемую почву, потом заселённую землю, затем её обитателей, и наконец любую расу людей»¹²³.

Это слово встречается в РВ 62 раза (kṛṣṭáyaḥ (I.4.6; I.36.19; I.52.11; III.49.1; V.19.3; VII.31.9; VIII.6.4; VIII.74.10; VIII.75.10; IX.69.7; IX.86.37), kṛṣṭír (I.7.8; III.43.7; III.59.1; VI.18.3; VII.85.3; VIII.24.19; VIII.62.2), kṛṣṭínām (I.59.5; I.177.1; IV.17.5; V.1.6; VI.18.2; VII.5.5; VII.6.1; VII.26.5; VIII.13.9; VIII.32.19), viśvákṛṣṭír (I.59.7), kṛṣṭíṣu (I.74.2; I.102.7; VI.46.7; VIII.92.18), kṛṣṭíbhir (I.100.10), kṛṣṭís (I.160.5), viśvákṛṣṭír (I.169.2), páñcakṛṣṭíṣu (II.2.10), viśvákṛṣṭaya (III.26.5), páñcayanyāsu kṛṣṭíṣu (III.53.16), kṛṣṭíḥ (I.189.3; IV.17.6, 7; IV.21.2; VI.31.1), kṛṣṭáyo (IV.30.2; X.50.5), viśvákṛṣṭim (IV.38.2), kṛṣṭipró (IV.38.9), páñcakṛṣṭíḥ (IV.38.10; X.178.3), kṛṣṭér (IV.42.1, 2), kṛṣṭínām (VI.45.16; VIII.68.7), kṛṣṭís (VII.19.1), kṛṣṭiojasā (VII.82.9), kṛṣṭáyaś (VIII.5.38; VIII.103.3), kṛṣṭihéva (IX.71.2), páñcakṛṣṭáyaḥ (X.60.4; X.119.6), viśvákṛṣṭayo (X.92.6)).

Из них в I мандале — 13 раз, во II — 1 раз, в III — 5 раз, в IV — 10 раз, в V — 2 раза, в VI — 5 раз, в VII — 7 раз, в VIII — 11 раз, в IX — 3 раза и в X — 5 раз; в древнейших фамильных мандалах в целом — 30 раз, в древней части РВ (II–IX мандалы) в целом — 44 раза.

РВ не позволяет иного прочтения kṛṣṭáyaḥ чем «пахари» или «народы пахотных земледельцев», поскольку в ней во всех хронологических слоях встречаются образованные от того же корня -kṛṣ- «пахать» слова с описанием пахоты ячменя на быках (góbhir yávam ná carkṛṣat) (I.23.15), сеяния при вспашке ячменного поля на быке (ánu svadhá yám upyáte yávam ná carkṛṣad vṛṣā) (I.176.2), пашущего плуга (kṛṣatu lāṅgalam) (IV.57.4), взрезающих землю лемехов (phālā ví kṛṣantu bhūmim) (IV.57.8), побуждения песней пашущих быков (vṛṣṇaḥ abhí sobhare girá gāya gā iva carkṛṣat) (VIII.20.19), вспахивания ячменя плугом (yávam vṛkeṇa karṣathaḥ) (VIII.22.6), пахоты пашни (kṛṣim ít kṛṣasva) (X.34.13), исключительности насыщающего пашущего лемеха (kṛṣānn ít phāla āśitam kṛṇoti) (X.117.7) и дикой лесной местности (Араньяни) как не пашущей, но богатой пищей Матери Зверей (bahvannām ákṛṣīvalām | mṛgāṇām mātāgam araṇyānīm) (X.146.6), пропаханной борозды как знака

¹²² Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 547; Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 583.

¹²³ Monier-Williams M.A. Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages. — New Edition, Greatly Enlarged and Improved with the Collaboration of E. Leumann & C. Cappeller, et al. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997. — P. 306. Col. 2.

окончания беговой дорожки (*kārṣmevātiṣṭhad* (I.116.17)¹²⁴, *kārṣman ní akramīt* (IX.36.1)¹²⁵, *kārṣmann ā akramīt* (IX.74.8)¹²⁶).

Особое значение имеет тот факт, что поэты РВ обозначают как племена пахарей не только себя, но и не защищённые Агни народы (*ánagnitrā abhí ámanta kṛṣṭíḥ*) (I.189.3), с одной стороны, и Играющих Светом с совершенными телами (*kṛṣṭér upamásya vavréḥ*) (IV.42.1, 2) — с другой.

Созревшее зерно жали серпами (*sṛṇiyā* (I.58.4); *sṛṇiyo* (IV.20.5); *nédīya ít sṛṇiyaḥ pakvám éyāt* (X.101.3)), которые тоже упоминаются в основных хронологических слоях РВ. Муку просеивали через сито (*sáktum íva títaünā punánto*) (X.71.2).

Несомненно поэтому, что на протяжении всего периода создания РВ, а не только во время оформления её поздних I и X мандал, её авторы принадлежали к обществу, которое уже давно и прочно освоило земледельческие технологии, поскольку перешло от ручной обработки почвы к пашенному земледелию.

Однако это была ещё весьма архаичная традиция, поскольку единственной зерновой культурой ригведийских индоариев являлся ячмень, обозначение которого служило для обозначения зерна и хлеба вообще.¹²⁷

¹²⁴ «Речь идёт... о борозде (*kārṣman*-), которая пропахивалась для обозначения финиша» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 613.).

¹²⁵ «Финиш на скачках обозначался пропаханной бороздой» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 370.).

¹²⁶ «Финиш при заездах отмечался пропаханной бороздой» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 389.).

¹²⁷ Историческая достоверность возможности подобной ситуации подтверждается данными по Мергарху, памятнику на западном притоке Инда р. Болан в Балучистане: «Неолитические отложения Мергарха, докерамические и с керамикой, были обнаружены на участке MR.3, в северном углу поселения, где природный канал с проточной водой (*water-drainage channel*) достигает реки Болан. Раскопки в неолитическом слое открыли две разные фазы обитания человека: первый, Период I, представленный наложенными друг на друга слоями докерамического неолита с типичным каменным инвентарём; второй, Период II A и B, характеризуется обработанной мякиной/грубой керамикой, необожжёнными глиняными фигурками и кремнёвыми орудиями. Многокомнатные дома (ячеистые здания), построенные из кирпича-сырца, раскопанные на неолитическом [участке] MR.3, рассматривались как помещения для хранения... Неолит Мергарха может быть включён в промежуток времени [длительностью] примерно в два тысячелетия, с восьмого до конца шестого тысячелетия до н.э. ... Археоботанические данные по обуглившимся остаткам растений для докерамического неолитического Периода I (конец 8-го и начало 7-го тысячелетия до н.э.) включают в себя несколько зёрен ячменя (*Hordeum sp.*), плодовые косточки *Ziziphus sp.*, небольшое число сочленений голого ячменя (*Hordeum vulgare nudum/sphaerococcum*) и колосковые развилки однозернянки/эммера (*Triticum monococcum/dicoccum*) из самых глубоких слоёв... участка MR3T. Остатки ячменя и однозернянки/эммера были найдены в образцах почвы или во фрагментах сырцовых кирпичей из первых строительных слоёв 1 и 2, в которых были выявлены следы многокомнатных домов. Обугленные остатки растений в отложениях с керамикой были обнаружены в образцах почвы из трёх основных участков, относимых к Периоду II A и B... Зёрна голого ячменя (*Hordeum vulgare nudum* и *Hordeum sphaerococcum*) и эммера (*Triticum dicoccum*) были найдены в образцах Периода II A (6-е тысячелетие до н.э.) вместе с семенами *Acacia*, косточками плодов *Ziziphus* и *Phoenix dactylifera*, и несколькими семенами *Gossypium sp.* ... Археоботанические данные по неолитическому Периоду IIB оказались более ограниченными, включая лишь несколько обугленных зёрен двухрядного ячменя (*Hordeum distichum*), вылущенного шестирядного

Помимо уже указанных выше упоминаний его культивации РВ описывает созревший (yávo ná pakvó) (I.66.3) ячмень (yávena (IX.68.4), yávamat (IX.69.8)), засеивание ячменя Ашвинами на плуге (yávam vṛkeṇa áśvinā vāpantā) (I.117.21), зреющий ячмень (pácyate yávo) (I.135.8), заполнение амбара ячменём (ūrdaram ná pṛṇatā yávena) (II.14.11), жатву ячменя серпом (távéd indrāhām āśāsā háste dātram canā dade | dināsya vā sambhṛtasya vā pūrdhī yāvasya kāśinā) (VIII.78.10) и сортировку ячменя во время жатвы обладателями ячменя (kuvíd aṅgá yávamanto yávam cid yáthā dānti anupūrvam viyūya) (X.131.2), высыпание ячменя из неких егоместилищ (nīr gā ūpe yávam iva sthivibhyaḥ) (X.68.3), преодоление с помощью ячменя любого голода (ṭarema yávena kṣúdhām víśvām) (X.42.10=X.43.10=X.44.10).

Ещё в эпоху создания древнейших, фамильных мандал РВ зерно использовалось для кормления упряжных животных (úro payasva vṛṣaṇā | grāsetām áśvā ví mucehá śónā divé-dive sadṛśīr addhi dhānāḥ (III.35.3), kṛtā dhānā áttave te háribhyaṁ (III.35.7)), его употребляли в пищу (dhānāvad juṣānāḥ (III.43.4), yéna tokāya tánayāya dhānīyam bījāṁ váhadhve (V.53.13), sānti dhānāḥ (VI.29.4)) поджаренным (bhrījāti dhānāḥ) (IV.24.7), сваренным в кашу (karambhīṇam) и испечённым в хлеб(ец) (apūpāvantam) или лепёшку (purolāśam) (dhānāvantam karambhīṇam apūpāvantam juṣasva (III.52.1), dhānāḥ purolāśam kṛṣvehá cārum (III.52.5), dhānāḥ purolāśam āhutām māmahasva naḥ (III.52.6), te cakṛmā karambhāṁ dhānāḥ apūpām addhi (III.52.7), prāti dhānā

ячменя (*Hordeum vulgare*), голого шестирядного ячменя (*Hordeum vulgare nudum* и *Hordeum sphaerococcum*) и эммера (*Triticum dicoccum*). Также было зафиксировано присутствие единичной плодовой косточки ююбы и одной — от финиковой пальмы... Другой ценный источник информации о раннем земледельческом хозяйстве в Мергархе предоставили найденные на сырцовых кирпичах отпечатки растений... Было исследовано примерно 50 фрагментов кирпичей и обмазки из раствора с соломой из докерамических отложений на [участках] MR3T и квадрата MR3 A1A (MR.3S), и было выявлено в целом около шести тысяч отпечатков растений... Основную массу отпечатков с [участка] MR3T определили как голый шестирядный ячмень (*Hordeum vulgare nudum* и *Hordeum sphaerococcum*), тогда как менее 10% от общего [количества] оказались отпечатками двухрядного ячменя (*Hordeum spontaneum* и/или *distichum*), шестирядного ячменя (*Hordeum vulgare*), однозернянки/эммера (*Triticum monococcum/dicoccum*), эммера (*Triticum dicoccum*) и свободнообмолачиваемой пшеницы (*Triticum durum/aestivum*). Весьма схожий результат был получен после изучения материала участка MR3 A1A. Ни один из отпечатков двухрядного ячменя не был с определённой классифицирован как принадлежащий к дикорастущей разновидности... Согласно археоботаническим данным земледельческая экономика Мергарха главным образом основывалась на выращивании голого шестирядного ячменя с начала периода докерамического неолита. Одновременное присутствие других видов ячменя (шестирядного ячменя и двухрядного ячменя), пленчатых (glume) пшениц (однозернянки и эммера) и свободнообмолачиваемой пшеницы можно истолковать как архаическую стадию земледельческой экономики, на которой выбор одной/специализированной зерновой культуры (crop) ещё не был произведён» (Costantini L. The First Farmers in Western Pakistan: The Evidence of the Neolithic Agropastoral Settlement of Mehrgarh // *Prāgdhārā*. — No. 18. — 2008. — P. 167–169.).

Идентичная ситуация наблюдается на памятнике Канмер (Гуджарат, округ Кач) в слое периода KMR I (Ранняя Хараппа): «В культурном слое KMR I *Hordeum vulgare* (ячмень)... составляет более 90% всех семян, обнаруженных на этой раннехараппской фазе» (Goyal P. et al. Subsistence, Paleoeconomy, and ¹⁴C Chronology at Kanmer, a Harappan Site in Gujarat, India // *Radiocarbon*. — Vol 55. Nr 1. — 2013. — P. 145.); менее 10% составляют семена *Triticum aestivum* (хлебной пшеницы), *Pisum arvense* (полевого гороха), *Vigna radiata/mungo* (зелёного/чёрного маша [бобов мунг]), *Macrotyloma uniflorum* (конского горошка) и *Ziziphus sp.* (ююбы) (Ibid. — P. 145. Table 3.).

bharata túyam asmai puroḷáśam (III.52.8)). Несколько более поздняя VIII мандала содержит просьбы о даровании зерна (tuvám na indra āsām háste dāvāne dhānānām ná sám gr̥bhāya asmayúr) (VIII.70.12) и упоминает о еде из зёрен, каши и хлеб(ц)а (dhānāvantam karambhīnam apūpāvantam) (VIII.91.2). Ещё более поздняя I мандала уточняет, что поджаренные зёрна подавали с маслом (imā dhānā ghṛtasnúvo) (I.16.2). Самая поздняя X мандала говорит о вкушении зёрен (jaksīyād dhānā) (X.28.1) и упоминает сеющих семена и выращивающих зерно (vápanto bījam iva dhāniyākṛtaḥ) (X.94.13). Каша (karambhā) упоминается во всех хронологических слоях РВ (I.187.10; III.52.1, 7; VI.56.1; VI.57.2; VIII.91.2), так же как и пропитываемый маслом (apūrām ghṛtāvantam) (X.45.9) хлеб(ец) (apūrā) (III.52.1, 7; VIII.91.2), испечённая (puroḷā pacatās (III.28.2), puroḷáśam pacatīyam (III.52.2)) лепёшка (puroḷā(śa))¹²⁸ (I.162.3; III.28.1, 3, 4, 5, 6; III.41.3; III.52.3, 4, 5, 6, 8; IV.24.5; IV.32.16; VI.23.7; VII.18.6; VIII.2.11; VIII.31.2; VIII.78.1) и смесь ячменя (с молоком) и Сомой (soma gāvāśiro yāvāśiro (I.187.9), yāvāśiram sómam (II.22.1), gāvāśiram yāvāśiram sutām (III.42.7), índor yāvāśiraḥ (VIII.92.4)) . Что примечательно, зёрна как пища и приготовленные из зерна блюда и изделия упоминаются главным образом в фамильных циклах РВ, гораздо реже — в более поздней VIII мандале и почти исчезают в поздних I и X частях памятника, что совершенно не вяжется с ходячими «академическими» представлениями о кочевом характере быта ригведийских индоариев на древнейшем этапе составления памятника. Всё это говорит о том, что выращивание зерна являлось важнейшим занятием ригведийцев с самого раннего этапа их истории.

Архаичность ригведийского земледелия доказывается ещё и тем, что слово yáva, обозначающее ячмень, образовано от одного корня со словом для обозначения травы вообще (yávase) на пастбище для кормления домашних животных (paśúr ná yávase) (V.9.4; VI.2.9; VII.87.2) на заливных лугах (apāḥ sūyavasā) (II.27.13) — (дойных) коров (gāvo ná yávaseṣu (I.91.13; VIII.92.12); dhenúr ná yavasasya pipyúṣī (II.16.8); śá no duhīyad yávaseva gatvī sahásradhārā páyasā mahī gauḥ (IV.41.5=X.101.9); yavasena gāvaḥ (IV.42.10); gāvo ná yávase (V.53.16; X.25.1); yasya gāvān aruṣā sūyavasyú (VI.27.7); yūyam gāvo prajāvatīḥ sūyavasam risántīḥ śuddhā apāḥ suprapāṇé pibantīḥ (VI.28.6–7); dhenúm ná sūyavase dúdukṣann (VII.18.4); pārā gāvo yavasam kác cid (VIII.4.18); ūrjam

¹²⁸ Буквально puroḷāśa означает «предварительная жертва» или «начало жертвоприношения», но, как указывает Т.Я. Елизаренкова, «денотатом является лепёшка, которую жертвовали перед возлиянием сомы» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 622.). В двух случаях в РВ коннотатом puroḷāśa является не её денотат—лепёшка, а жертвуемый перед конём козёл (I.162.3) и убиваемые первыми во время битвы—жертвоприношения Турваша и Якшу (VII.18.6).

gāvo yāvase pīvo attana (X.100.10); inó ná próthamāno yāvase vṛṣā (X.115.2)), быков–гауров (sūyavasād bhágavatī hí bhūyā || addhī tṛṇam aghniye viśvadānīm pība śuddhām udakām ācārantī || gaurīr mimāya (I.164.40–41); gaurāv ivānu yāvasam (V.78.2)) и коней (ásvo ná yāvase yadā mahāḥ samvāraṇād ví ásthāt) (VII.3.2) — под присмотром пастухов (sugopā yāvasam dhenāvo yathā (III.45.3); góbhīr ná yéṣām gopā áraṇas cid āsa (V.2.5); gāvo ná yāvasād ágopā (VII.18.10)), а также диких травоядных животных (mṛgó ná yāvase) (I.38.5). См. также описания пожара в траве (drapsā yāt te yavasādo ví ásthīranāgne) (I.94.11). В одном случае изображается типичная для пастухов ситуация: «Отпущенные коровы съели ячмень. Я видел, как они пасутся вместе с пастухами. Оклики прозвучали сразу со всех сторон. Как долго владелец будет радоваться этим? Если я смешаю поедающих траву (yavasādo) у людей с [теми], что поедают ячмень на широкой ниве (yavāda uruájre)...» (gāvo yāvam prāyutā akṣan tā apaśyaṃ sahágoṇāś cārantīḥ | hāvā íd abhītaḥ sám āyan kíyad āsu svápatīś chandayāte || sám yād váyaṃ yavasādo jánānām ahām yavāda uruájre antāḥ) (X.27.8–9).

Т.е. культивация ячменя как особой травы началась сравнительно недавно, и термин для обозначения этого одомашненного злака указывает на сохранение его связи со словом для описания травянистых растений вообще. РВ фиксирует раннюю стадию развития земледелия, хотя уже и пашенного, характеризующуюся минимальным набором выращиваемых сельскохозяйственных культур.

Источником орошения ячменных полей и пастбищ, помимо естественного водоснабжения из рек, служили дожди (āgatau yāvo vṛṣṭīva modate (II.5.6); yāvaṃ ná vṛṣṭīr ví unatti bhūma (V.85.3); vārdhanti yāvaṃ ná vṛṣṭīr diviyēna dānuna (X.43.7); só abhriyona yāvasa udanyān (X.99.8)). Там, где этого было недостаточно, использовались выкопанные лопатами или заступами (khānamānaḥ khanītraiḥ (I.179.6), ní ṣū dadhidhvam ākhananta útsam (X.101.11)) глубокие, т.е. непересыхающие, колодцы (gambhīrāṃ udadhīmṛ) (III.45.3) с привязанными ремнями ведрами или кадками для черпания и каменным колесом для вытягивания воды (nīr āhāvān kṛṇotana sám varatrā dadhātana | siñcāmahā avatām udrīṇaṃ vayāṃ suṣékam ānupakṣitam || iṣkṛtāhāvam avatām suvaratrām suṣecanām udrīṇaṃ siñce ākṣitam || drōṇāhāvam avatām āśmacakram āṃsatrakośam siñcatā nṛpāṇam) (X.101.5–7). Также при необходимости рыли каналы (yā āpo divyā utā vā srāvanti khanītrimā utā vā yāḥ svayaṃjāḥ samudrārthā yāḥ) (VII.49.2) с трубами (sūrmī) для отвода речных вод (saptā síndhavaḥ anukṣaranti kākúdaṃ sūrmīyaṃ suṣirām iva) (VIII.69.12) и водочерпальными колёсами (kūcakreṇeva siñcān) (X.102.11). В одном месте в

древнейшей, фамильной мандале РВ описывается, как Индра пробуравил источник или колодец и пустил в прорытые каналы потоки (*ádardar útsam ásrjo ví khāni | sṛjó ví dhārā*) (V.32.1) — здесь для изложения основного ригведийского мифа явно в качестве денотата используется образ известной авторам гимнов практики рытья колодцев и направления их воды по прорытым канавам на нужные участки.¹²⁹

Одной из важных форм культа Матери в РВ и в (пре)хараппской культуре является культ дерева.¹³⁰ В одном особенно интересном случае в древнейшей части памятника защемляющееся и расщемляющееся дерево сопоставляется с собирающейся родить женщиной, а сам образ родов используется для описания духовного рождения риши Саптавадхри (т.е. Того-чьё-духовное сознание-кастрировано-в-семи-оболочках-Психокосма) с помощью повитух-Ашвинов: *ví jihīṣva vanaspate yóniḥ sūṣyantiyā iva | śrutām me ásvinā hávaṃ saptáavadhrim ca muñcatam || bhītāya nādhāmānāya ṛṣaye saptáavadhraye | māyābhir ásvinā yuvāṃ vṛkṣāṃ sām ca ví cācathāḥ || yáthā vátāḥ puṣkarīṇīm samīṅgáyati sarvátāḥ | evā te gárbha ejatu niraítu dáśamāsiyaḥ || yáthā vátō yáthā vānaṃ yáthā samudrá éjati | evā tvāṃ daśamāsiya sahāvehi jarāyuṇā || dáśa māsāñ chaśayānāḥ kumārō ádhi mātári | niraítu jīvo ákṣato jīvo jīvantiyā ádhi* «Разверзись, о дерево, словно лоно (yóniḥ) собирающейся родить (sūṣyantiyā)! Услышьте, о Ашвины, мой зов и освободите Саптавадхри! || Для испуганного, ищущего защиты риши Саптавадхри вы, о Ашвины, волшебными силами защемляете и расщемляете дерево. || Как ветер повсюду колеблет пруд с лотосами, так пусть шевелится твой плод! Пусть он выйдет десятимесячным! || Как ветер, как лес, как море колышется, так выходи ты, о десятимесячный, вместе с последом! || Пролежав десять месяцев в матери, пусть мальчик выйдет живой, невредимый, живой из живущей!» (V.78.5–9). Дерево в РВ рассматривается как космогоническая материя: *kīm svid vānaṃ ká u sá vṛkṣá āsa yáto dyāvāpṛthiví niṣṭatakṣúḥ* «Что было древесиной, а что тем деревом, из которого они вытесали небо и землю?» (X.31.7=X.81.4).

¹²⁹ К выявленным нами данным следует добавить разбор употребления в РВ обозначающих поле терминов (Елизаренкова Т.Я. К семантике слов *dām-*, *grāma-*, *kṣétra-* в Ригведе // Русистика. Славистика. Индоевропеистика: Сборник к 60-летию Андрея Анатольевича Зализняка. — М.: Издательство «Индрик», 1996. — С. 737–741; Она же. Слова и вещи в Ригведе. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — С. 111–136), что делает упоминания земледелия в источнике ещё более многочисленными.

¹³⁰ В Хараппе нашли табличку с изображением сцены поклонения фигуре в дереве (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 1. Collections in India. Eds. J.P. Joshi & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987. — Р. 209.), в Мохенджодаро — печать со сценой поклонения женскому персонажу в дереве и семью женскими фигурами под нею (Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 2. Collections in Pakistan. Eds. S.G.M. Shah & A. Parpola. — Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1991. — Р. 139, 425.).

Хорошо известны стихи с описаниями Мирового Древа **Психокосма**: *duvā suparṇā sayújā sákhāyā samānām vṛkṣām pári śasvajāte | táyor anyāḥ píppalam svādú átti ánaśnann anyó abhí cākaśīti || yásmin vṛkṣé madhuádaḥ suparṇā nivíśānte súvate cādhi víśve | tásyéd āhuḥ píppalam svādú ágre tán nón naśad yāḥ pitāram ná véda* «Два орла, два связанных друг с другом товарища, обхватили одно и то же дерево. | Один из них ест сладкую винную ягоду, другой наблюдает, не вкушая. || На дереве том, где вкушающие мёд орлы селятся, размножаются все, | на вершине его, говорят, — ягода сладкая, до неё не доберётся тот, кто не знает Отца» (I.164.20 и 22).¹³¹

В одном месте **Индра отождествляется с деревом**: *vṛkṣásya nú te puruhūta vayā ví ūtāyo ruruhur indra pūrvīḥ* «Вот у тебя–дерева, о многопризываемый Индра, выросли во все стороны ветви–милости» (VI.24.3).¹³² Индра захватил большие деревья (*índra vānaspátīṃr asanod*) (III.34.10) и вызвал рост деревьев своей чудесной силой (*ávardhayo vaníno asya dámsasā*) (X.138.2). Яма пьёт с Играющими Светом под деревом с прекрасными листьями (*yásmin vṛkṣé supalāśé devaīḥ sampíbate yamāḥ*) (X.135.1). **Сома является господином деревьев или большим деревом** (*soma vānaspátīḥ* (I.91.6), *vānaspátir* (IX.12.7)). Ашвины вызывают к жизни большие деревья (*vānaspátīṃr áśvināv aīrayethām*) (I.157.5). От Агни все милости исходят как ветви от дерева (*tuvád víśvā saúbhagāni ágne ví yanti vaníno ná vayāḥ*) (VI.13.1).

У больших деревьев или сделанных из них столбов совершали жертвоприношение: «О божественное дерево (*vanaspate* — досл. «господин деревьев/желаний/сияний»¹³³), отпусти к богам жертвенное возлияние! Пусть вид дарителя бросится в глаза!» (*áva sṛjā vanaspate déva devébhiyo havīḥ | prá dātūr astu cétanam*) (I.13.11); «Само отпуская, почти богов, о дерево!» (*avasṛjānn úpa tmánā devān yakṣi vanaspate*) (I.142.11); «Само по себе, о дерево, отпусти под защиту к богам!» (*úpa tmányā vanaspate pātho devébhiyaḥ sṛja*) (I.188.10); «Пусть присутствует дерево, отпускающее!» (*vānaspátir avasṛjānn úpa sthād*) (II.3.10); «О дерево, отпусти к богам!» (*vānaspate áva sṛjópa devān*) (III.4.10; VII.2.10); «Где знаешь ты, о дерево, тайные имена богов, туда отправь жертвы!» (*yātra véttha vanaspate devānām gúhya nāmāni | tátra havuāni gāmayā*) (V.5.10); «О лесное дерево, привязав верёвкой, приведи в область

¹³¹ Ш.А. Гхош использует стихи I.164.20–21 как эпиграф к главе The Eternal and the Individual, посвящённой соотношению трансцендентного и имманентного аспектов Единого Божественного (Sri Aurobindo. The Life Divine. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1989. — P. 365.).

¹³² «Заслуживает серьёзного внимания предположение Ольденберга, что здесь... в тексте содержится отождествление Индры с деревом» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 586.).

¹³³ Фортунатов Ф.Ф. Samaveda-Āraṇyaka-Samhitā. — М.: Типография И.И. Родзевича, 1875. — С. 88.

богов как знаток!» (vánaspate raśanáyā niyūyā devānām pátha úpa vakṣi vidván) (X.70.10); «Отпусти по своему почину под покровительством богов, умашая жертвоприношения в положенное время! Лесное дерево, заклатель, бог Агни, — пусть сделают они жертву вкусной благодаря мёду, жиру!» (upāvasrja tmāniyā samañján devānām pátha ṛtuthā havīmṣi | vānaspátih śamitā devó agnīh svádantu havyām mádhunā ghṛténa) (X.110.10).¹³⁴

Целый гимн РВ посвящён отождествляемому с большим деревом жертвенному столбу: «Мажут тебя при обряде любящие богов (añjānti tvām adhvaré devayānto), о дерево, божественной сладостью (vánaspate mádhunā daīviyena). Когда будешь ты стоять прямо (yád ūrdhvās tīṣṭhā), дай здесь богатства (dráviṇehā dhattād), или когда будешь покоиться в лоне этой матери (yád vā kṣāyo mātúr asyā upásthe)! Воздвигнутое перед зажжённым (sámiddhasya śráyamāṇaḥ purástād)... возвышайся, о дерево (úc chrayasva vanaspate), на поверхности земли (várṣman pṛthiviyā ádhi), воздвигаемое прекрасным воздвиганием (súmitī mīyámāno)! ... Его поднимают (tām ún payanti)... » (III.8.1–4) Затем речь уже идёт о многих жертвенных столбах: «Вы, кого вкопали мужи, стремящиеся к богам (yān vo náro devayānto nimimyúr), или обтесал топор, о дерево (vánaspate svádhitiṛ vā tatákṣa), эти вставшие божественные столбы (té devāsaḥ sváravas tasthivāṃsaḥ)... что срубленные, на земле (yé vṛkṇāso ádhi kṣāmi), что вкопаны, кому протягивают жертвенные ложки (nimitāso yatásrucaḥ)... Выстроившиеся рядами (śrayaṇiśo yátānāḥ), прибыли к нам столбы, одетые в светлое (śukrá vásānāḥ sváravo na āguḥ), поднимаемые перед (огнём) поэтами (unnīyámānāḥ kavībhiḥ purástād)... Они выглядят, как рога рогатых (śṛṅgāṇīvēc chṛṅgīṇām sám dadṛśre), столбы с навершиями на земле (caśālavantaḥ sváravaḥ pṛthivyām)» (III.8.6–7, 9–10). Завершается гимн обращением к срубленному для жертвенного столба дереву: «О дерево, вырастай с сотней ветвей (vánaspate śatávalśo ví roha) — ты, которое этот наточенный топор привёл (yām tvām ayām svádhitis téjamānaḥ prañináya)!» (III.8.11) Также оно именуется водружаемым знаменем обряда (ūrdhvām kṛṇvantu adhvarasya ketúm) (III.8.8).

¹³⁴ Особую значимость всем этим сообщениям придаёт тот факт, что они взяты из Гимнов–Апри. Как указывает Ф.М. Мюллер, «указание на систематическую организацию Мандал содержится в Апри–гимнах... Мы находим эти... гимны в семи из десяти Мандал, в I, II, III, V, VII, IX, X. Это доказывает предварительную договорённость между составителями. По той или иной причине **каждая семья [поэтов] желала иметь свой собственный гимн–Апри... и подобный гимн был вставлен не раз и навсегда в Самхиту, но десять раз... Разные ведийские семьи... настояли на том, чтобы каждая имела свой собственный зафиксированный гимн–Апри** [Выд. нами. — А.С.]... Они несомненно доказывают, что существовал активный взаимообмен между древними семействами [Риши] Индии задолго до финального составления десяти книг, и что эти десять книг были собраны и организованы людьми, подвижными более чем просто поэтическим интересом к древней священной поэзии их страны» (Müller M. A history of ancient Sanskrit literature so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmins. — L.: Williams and Norgate, 1859. — P. 463, 465 & 467.).

В тайном языке ригведийских поэтов дерево означало Внутреннее Светоносное Божественное, пронизывающее своими лучами–ростками весь океанический Психокосм Человека–Вселенной: *abudhné rājā váruṇo vānasya ūrdhvām stūpaṃ dadate | nīcīnā sthur upāri budhnā eṣām asmé antár níhitāḥ ketávaḥ syuḥ* «в бездонном царь Варуна с чистой силой действия (*pūtādakṣaḥ* — досл. «с чистой силой умственного различения»¹³⁵) держит прямо вершину дерева. Направлены вниз. Их основание наверху. Да укоренятся в нас лучи!» (I.24.7) Об Индре тоже говорится, что он повернул деревья корнями кверху (*indra upāribudhnān vanínaś cakārtha*) (X.73.8).

Поэтому в гимне к жертвенному столбу встречаются указания на его духовно-психологический символизм. Прежде всего, он именуется воздвигаемым Играющими Светом лучистым интуитивным сознанием (*ketúm*) обрядов как путешествий к Ним (*devā ūrdhvām kṛṇvantu adhvarasya ketúm*) (III.8.8). Оно добывает для поэтов нестареющее священное слово и прогоняет безмыслие (*bráhma vanvāno ajāraṃ | āre asmād ámatim bādhamāna*) (III.8.2). Его поднимают обладающие совершенными мыслями мудрые поэты, устремлённые разумом к Играющим Светом (*tām dhīrāsaḥ kavāya ún nayanti suādhīyo mánasā devayántaḥ*) (III.8.4). После рождения оно очищается мыслью деятельных и, трепещущее от вдохновения, отправляется к Играющим Светом и возносит свою речь (*jāto jāyate | punānti dhīrā apāso manīṣā devayā vípra úd iyarti vācam*) (III.8.5). Наконец, его сто ветвей (*vānaspate śatāvalśo ví roha*) (III.8.11) означают сто сил воли Индры–Гносиса (см. выше). **Покоясь в**

¹³⁵ «Слово *dakṣa*... обычно толкуется Саяной как сила. Корень, от которого оно происходит, как и большая часть родственных ему слов — *daś, diś, dah*, первоначально имел, как одно из характерных значений, значение упорного давления, а отсюда мог означать любого рода повреждение, но, главным образом, в форме разделения, разрезания, раздавливания, даже иногда сожжения. Многие слова, передающие значение силы, первоначально несли идею силы, причиняющей вред, воинственного напора борца и убийцы, вообще силы того рода, которую превыше всего ценил первобытный человек, отвоёвывающий себе место на земле... Но заложенная в этом корне идея разделения привела в психологии языкового развития к совершенно иному набору значений; ибо когда человеку требовались слова для выражения ментальных концепций, то простейшим методом было применение к мыслительному процессу образов физического действия. Так была использована идея физического разделения или отделения, преобразовавшись в идею различения. Повидимому, сначала она была применена к зрительному различению и лишь затем перенесена на акт ментального разделения — различения, суждения... Это слово связано с корнем *daś*, который в латыни даёт нам *doseo* — «я учу», в греческом даёт *dokeo* — «я мыслю, сужу, считаю», а также *dokazo* — «я наблюдаю, полагаю». У нас есть и родственный корень *diś* со значением — «указывать или учить», по-гречески — *deiknumi*. Почти тождественно самому слову *dakṣa* греческое *doxa* — «мнение, суждение» и *dexios* — «умелый, искусный, правша». На санскрите корень *dakṣ* означает «причинять боль, убивать», но вместе с тем и «быть компетентным, способным»; прилагательное *dakṣa* означает «искусный, умелый, компетентный, пригодный, тщательный, внимательный»; *dakṣiṇa* означает «искусный, умелый, правша», подобно греческому *dexios*, а существительное *dakṣa* помимо значений силы, а также злобности — как производных от значения «причинять боль» — ещё означает умственную способность или пригодность, как и прочие слова этого семейства. Мы можем сравнить его и со словом *daśā* в значении «ум, понимание». Все эти доказательства, сведённые воедино, с достаточной ясностью говорят о том, что слово *dakṣa* должно было некогда иметь значение различения, суждения, различающей силы мысли и что значение умственной способности произошло от этого смысла ментального разделения, а не через перенос идеи физической силы на возможности ума» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 69–71.).

Лоне Матери, оно функционирует как неназываемый духовный лингам, воздвигаемый прямо или приходящий в напряжённое состояние (vánaspate yád ūrdhvás tīṣṭhā dráviṇehá dhattād yád vā kṣáyo mātúr asyā upásthe) (III.8.1). В другом месте Сому призывают обмазать кругом сладким потоком буланое большое дерево с тысячью ветвей, сверкающее и золотое (vánaspatīm pavamāna mādhvā sám aṅgdhi dhārayā | sahásravalsam hāritam bhrājamānam hiraṇyāyam) (IX.5.10) — очевидно, что в этом случае речь идёт о гностическом Древе Света.

При наличии такой глубокоразвитой символики культа Матери и Отца, связанной с деревом, не вызывает удивления факт постоянного упоминания в РВ (хозяйственного использования) деревьев во всех хронологических частях текста, что ещё раз указывает на невозможность степной идентификации прародины ригведийских индоариев и настоятельно требует признания их автохтонности на субконтиненте.

РВ упоминает деревья оцепеневшие (ní vṛkṣā iva yemire) (VIII.4.5) и радующиеся (vṛkṣāś arāraṇuḥ) (VIII.4.21), стоящие посреди потока во время наводнения (vṛkṣó nīṣṭhito mādhye árṇaso) (I.182.7), поражённые молнией (jaghāna aśānyeva vṛkṣām (II.14.2); ví vṛkṣān hanti (V.83.2)), служащие укрытием (úpa stheyāma śaraṇām ná vṛkṣām) (VII.95.5), лесами–волосами для гор (vánā giráyo vṛkṣākeśāḥ) (V.41.11) и местом для слёта (gṛdhreva vṛkṣām (II.39.1); váyo ná vṛkṣām supalāśām áśadan (X.43.4)), кормёжки (duvā suparṇā samānām vṛkṣām pári śasvajāte | táyor anyāḥ píppalam svādú átti) (I.164.20) и гнездования птиц (yásmin vṛkṣé suparṇā nivīśānte súvate cādhi víśve (I.164.22); vṛkṣé ná vasatīm váyaḥ (X.127.4)), ограбленные гусеницами или обезьянами (móṣathā vṛkṣām kapanéva) (V.54.6), обвитые лианами (pári śvajāte líbujeva vṛkṣām) (X.10.13, 14), подчиняющиеся своему правителю (táva vṛkṣā úpastayaḥ) (X.97.23).

Также и с применением других терминов для обозначения дерева описываются лес (vāne) (I.55.4) и громко скрипящие (róruvad vānā) (I.54.1, 5) обычные (vánāni (I.103.5; X.89.5, 13), vanínāni (X.66.9)) и большие деревья (vánaspatīn (VIII.27.2; X.64.8; X.65.11), vánaspatīḥ (VIII.54.4)) на земле (vanínaḥ pṛthiviyā (I.39.3), pṛthivī mahī dādhāremān vánaspatīn (X.60.9)), высоко вздымающиеся (vánā kṛṇavanta ūrdhvā) (I.88.3) и раскачиваемые ветром (dhūnoti vāto yāthā vānam) (X.23.4), со слетающимися на них (hāridravéva patatho vānéd úpa) (VIII.35.7), сидящими на них (vér ná druṣādvā raghupátmajamhāḥ (VI.3.5), vér ná druṣác (IX.72.5), sídan váneṣu śakunó ná pátvā

(IX.96.23), víṃ ná druṣādaṃ (X.115.3)), гнездящимися на них (prá yád váyo ná páptan vásmanas pári vanarśadaḥ) (II.31.1) и сдуваемыми с них ветром (зловещими) птицами (pátāti kuṇḍṛñāciyā dūrāṃ vāto vānād ādhi) (I.29.6) — вообще леса (vánāni) (VI.31.2) предназначены для птиц (vánāni víbhyo) (II.38.7), — выкорчёвываемые большие деревья (ví viñcanti vānaspátīn) (I.39.5), выкапываемые (khādathā vānā) (I.64.7), убиваемые (vādhīr vāneva) (VI.33.3), поваленные (vánāni prajahitāni) (VIII.1.13), испуганные большие деревья (vísvo vo ājman bhayate vānaspátī) (I.166.5), клонящиеся от страха (ní vo vānā jihate yāmano bhiyā (V.57.3), vānā cid ugrā jihate ní vo bhiyā (V.60.2)), сотрясаемые во время землетрясения большие деревья (nānadati párvatāso vānaspátīḥ | bhūmir rejate) (VIII.20.5), уносимые бурными потоками наводнения (kṣódanta āpo riṇaté vānāni) (V.58.6) и плавающие в реке (adó yád dāru plāvate síndhoḥ pāré) (X.155.3), колышущийся лес (vānaṃ éjati) (V.78.8), большие деревья на земле (vānaspátīn kṣmayā dārdharṣi) (V.84.3), гуляющий среди деревьев ветер (vāneṣu ví antārikṣaṃ tatāna) (V.85.2), недовитые деревья (aviṣā vānāni) (VI.39.5), большое дерево какамбира (kākambīraṃ vānaspátim) (VI.48.17), продвигающиеся в леса(х) буйволы (prá yanti vānāni mahiṣā (IX.33.1), mṛgō mahiṣō vāneṣu (IX.92.6)), похищенные холодом листья деревьев (himéva parṇā muṣitā vānāni) (X.68.10). Упоминаются опасность заблудиться в лесу (mā no vāna ā juhūrthāḥ) (VII.1.19), бродящие по лесу и рискующие жизнью разбойники (tanūtyājeva táskarā vanargū) (X.4.6), таящийся за деревьями охотник (vāne-vane śiśriye takvavīr iva) (X.91.2), сплетение лианы (vratāter iva guṣpítam) (VIII.40.6) и неоднократно — ветви дерева (vṛkṣāsya vayā (VI.24.3), vṛkṣāsya vayām (VI.57.5), vanīno śākhāḥ (VII.43.1), vṛkṣāsya śākhām (X.94.3)).

Постоянно описываются лесные пожары (agnīr vāneṣu (III.23.1), agnīr vāneṣu rocate (VIII.43.8)), охватываемые пламенем деревья (tṛṣū yád agne vanīno vṛṣāyāse) (I.58.4) во время распространяемого ветром в лесу пожара (tāpurjambho vāna ā vātacodito (I.58.5), agnīr vāneva vāta ín (VIII.40.1)). Сверкающий в лесах (vāneṣu citrām) (IV.7.1) и озаряющий деревья (ā yó vānā bhāti) (II.4.6), он горит в лесу (ād rocate vāna ā vibhāvā) (I.148.4) и охотно сжигает в лесах (uśādhag vāneṣu) (III.6.7; III.34.3). Любящий дерево (kāyamāno vanā) (III.9.2) Агни — пожиратель деревьев (vanādaḥ) (II.4.5) — овладевает деревьями (ād invasi vanīno) (I.94.10), поедает их, как царь — подданных, когда он кидается на них, погоняемый ветром, и косит волосы земли (íbhyān ná rājā vānāni atti || yád vātajūto vānā ví ásthād | agnīr ha dāti rómā pṛthivyāḥ) (I.65.7–8). Он преследует их как свирепый дикий зверь (tākvā ná bhūrṇir vānā siṣakti) (I.66.2), уничтожает обычные (śociṣkeṣo ní riṇāti vānā)

(V.41.10) и большие деревья (vánaspátīn prā smā mināti) (V.7.4), сжигает их (ní oṣati agnīr váneva) (VIII.12.9), получает хвалу (prāśastiṃ váneṣu dhiṣe) (I.70.9) и именуется победителем среди деревьев (váneṣu jāyúr (I.67.1), váneṣu turváṇiḥ (I.128.3)), называется покоящимся в деревьях (śéṣe váneṣu) (VIII.60.15) зародышем деревьев (gárbho vánānām) (I.70.3) и растений как вынашивающих его (tām oṣadhīś ca vanínaś ca gárbham bibharti) (VII.4.5) матерей (mātṛṣu vána ā vītām) (IV.7.6), сыном больших деревьев (sūnūṃ vánaspátīnām agnīm) (VIII.23.25) и бродящим в лесу зверем (mṛgó vanargúr) (I.145.5). Он набрасывается на деревья, как воин — на врагов (yodhó ná śátrūn sá vánā ní ṛñjate) (I.143.5), поднимается на них (aruhad vánam) (VIII.72.4) и охотно сжигает их (uśádhag vánāni) (VII.7.2). Он вонзается во многие деревья и обтачивает их пламенем (prā yáḥ purūṇi gáhate tákṣad váneva śociśā) (I.127.4). Его формы рубят деревья (dhāmā ha yát te vánā vṛścānti) (VI.2.9). Рождённый в дереве (vanejāḥ (VI.3.3), vanejá (X.79.7)) слон, он сметает их (ní vaníno mṛṣṭa vāraṇāḥ) (I.140.2) — здесь образ лесного пожара передаётся через образ ломающего лес слона. Его гонимые ветром лучи расходятся во все стороны и торжествуют над деревьями, дерзко ломая их (ví te víṣvag vātajūtāso agne bhāmāsaḥ caranti | vánā vananti dhṛṣatā rujántaḥ) (VI.6.3). Он царит в лесу (vanerāt) (VI.12.3) и побеждает в нём (vaneṣāt) (X.61.20). Его прямое пламя охватывает большие (vánaspátāv ūrdhvāsociṣam) (VI.15.2) и обычные деревья (sām yó vánā yuváte śucidan) (VII.4.2). Сухое дерево он испепеляет (agnīr ná śúṣkaṃ vánam ní dhakṣi) (VI.18.10). Выпущенный на растения и деревья (yád oṣadhīr abhīrṣṭo vánāni ca) (X.91.5), он пламенем обнимает все деревья и языком делает их чёрными (arcīśā vánā víśvā pariṣvājat | kṛṣṇā kṛṇóti jihváyā) (VI.60.10) и съедает (atti jihváyā vánāni) (X.79.2) их перемалывающим и уничтожающим клыком–языком (sām yó vánā yuváte bhásmanā datā abhipramúrā juhúvā) (X.115.2), его резкие вспышки клыками пожирают их (tigmā agne táva tvīṣaḥ dadbhīr vánāni bapsati) (VIII.43.3). Его вынашивают в себе и рожают каждый день деревья и растения (tām ít samānām vanínaś ca vīrúdhō antárvatīś ca súvate ca víśvāhā) (X.91.6) — это сообщение говорит о часто наблюдаемых авторами гимнов пожарах.

Леса полны богатства (rayīm rakṣanti vánāni) (III.51.5), поэтому большие деревья и растения воспевают в поисках богатства (námobhir vánaspátīṃr oṣadhī rāyá eṣe (V.41.8), praīśá stómaḥ vánaspátīṃr oṣadhī rāyé aśyāḥ (V.42.16), tán no rāyaḥ oṣadhīr utá vánaspátibhiḥ || rāyāḥ siyāma dharúṇaṃ dhiyádhyai || tán na oṣadhīr vaníno juṣanta (VII.34.23–25)). У трав и деревьев просят счастья (śām na oṣadhīr vaníno bhavantu) (VII.35.5). Когда люди переправлялись через воды в поисках хорошего поселения и обретения собственного места для

жилья, они искали одобрения растений и деревьев (apó yéna suksítāye tárema ádha svám óko abhí vaḥ siyāma || tán na óṣadhīr vaníno juṣanta) (VII.56.24–25). Это указывает на переселение в лесистую местность.

Деревья были ценным ресурсом присваивающего хозяйства. Со спелых деревьев (vṛkṣó ná pakvāḥ) (IV.20.5) стряхивали (vṛkṣām ná pakvām dhūnavad) (IX.97.53) или снимали крюками (vṛkṣām pakvām phálam anḱīva dhūnuhi) (III.45.4) или руками с верхушек (yásmin vṛkṣé | tásyéd píppalam svādú ágre) (I.164.22) сладкие ягоды (sákhāyā samānām vṛkṣām pári śasvajāte | táyor anyāḥ píppalam svādú átti) (I.164.20) и плоды в лесу (ná vā araṇyānir hanti | svādóḥ phálasya jagdhvāya) (X.146.5). Пожелание к большому дереву быть медоносным указывает на практику бортничества (mádhumān no vānaspátir) (I.90.8). Из больших деревьев извлекали целебные средства (yád vānaspátāu kṛtām | téna māviṣtam) (VIII.9.5). Деревья использовались для привязи (пасущихся) коров (vṛkṣé-vṛkṣe níyatā mīmayad gaús) (X.27.22), деревянные колоды — для привязывания жертвенных животных (triṣú drupadéṣu baddhāḥ) (I.24.13). Древесина применялась при разжигании огня трением (yádī mánthanti bāhúbhir ví rocate aruṣó vāneṣu á (III.29.6), tuvām agne āngiraso gúhā hitām ānv avindañ chiśriyāṇām vāne-vane | sá jāyase mathyāmānaḥ (V.11.6)) и шла на топливо (suidhmā yád vanádhitiṛ apasyāt (I.121.7), tuvām vānebhyas jāyase (II.1.1), drúannaḥ (II.7.6), vānā jajāna (III.1.13), śāye śayāsu vānānu (III.55.4), hitó hitéṣu aruṣó vāneṣu (V.1.5), purū yó dāgdhāsi vānā ágne (V.9.4), dayate vānāni (VI.6.5), drúanno (VI.12.4), yām vānā píprati (VI.48.5), yád agne káni káni cid á te dārūṇi dadhmāsi | tā juṣasva (VIII.102.20), kūcij jāyate sánayāsu návyo vāne tasthau palitó dhūmáketuḥ (X.4.5), drúanna (X.27.18), vāne ná vā yó ní adhāyi cākāñ (X.29.1), agnir vāne ná ví áśṛṣṭa śókam (X.31.9), gárbham vanām (X.46.5), agnáyaḥ vanarṣádo (X.46.7), druṣádam (X.115.3)). Рубить дрова ходили в лес до вечера (dārv aṅgaíso ápāvadhīt | vásann araṇyānyām sāyam) (X.146.4).

Также деревья служили ресурсом производящей экономики. Сначала люди с заточенным на оселке топором (kṣṇótreṇeva svádhitiṁ sám śiśītam) (II.39.7) — необходимая вещь в лесу для дровосека (ná svádhitiṛ vānanvati (VIII.102.19), svádhitiṛ vānānām (IX.96.6), svádhitiṛ vānanvati (X.92.15)) — внимательно рассматривали деревья, выбирая нужные (sú vicākaśad vṛkṣām paraśumām iva) (VIII.73.17), потом плотники подсекали (paraśúr ná druhamtarāḥ vīlú cid yāsyā sámṛtau śrúvad vāneva yāt sthirām) (I.127.3) и срубали их топорами (táṣṭeva vṛkṣām ní vṛṣcasi paraśvéva ní vṛṣcasi) (I.130.4) или остриём до основания (nīcā ní vṛṣca vanínam ná téjasā) (VI.8.5) (см. также: VII.104.21) или убивали (jaghāna svádhitiṛ vāneva) (X.89.7). Имеется описание

коллективной ритуальной вырубке леса топорами, складирования хорошей и сжигания плохой древесины (*devāsa āyan paraśūṁr abibhṛan vānā vṛścānto abhī viḍbhīr āyan | ní sudrúvaṃ dádhatō vakṣāṇāsu yátrā kṛpīṭam ānu tát dahanti*) (X.28.8). Плавильщики сжигали дерево при плавке металла (*dravír ná drāvayati dāru dhákṣat*) (VI.3.4).

После определения пригодности дерева (*ná nindima camasāṃ yó mahākuló drúṇa íd bhūtīm ūdima*) (I.161.1) из него делали жертвенные сосуды (*nīṣ táj jabhāra camasāṃ ná vṛkṣād* (X.68.8), *ūrdhvā naḥ santu komiyā vānāni* (I.171.3), *antár yád vaníno vām yájate havíṣmān* (I.180.3), *abhī dyumnāni vanína índraṃ sacante ákṣitā* (III.40.7), *yā vāne vidé vásu* (X.23.2)), ковши (*vāne nípūtaṃ vāna ún nayadhvam*) (II.14.9) и разливные ложки (*dárvir yáyā suvé pātare siñcāse út*) (X.105.10), вытесывая их каменными топорами (*ā tú ṣiñca hárīm īṃ drór upásthe vāśībhis takṣata aśmanmáyiḥ*) (X.101.10), а также ступки (*úlūkhalaka || vanaspate | ulūkhalā*) (I.28.5–6) и доски для выжимания (*yátra dvāv iva jaghánā adhiṣavaṇíyā kṛtā || tá no adyā vanaspatī sutam*) (I.28.2 и 8) и сосуды для стока процеживаемого Сомы¹³⁶ (*váhnir dróṇiyaḥ paśúḥ* (V.50.4), *ā te vṛṣan vṛṣaṇo dróṇam asthur ghṛtaprúṣo ná ūrmáyo mādantaḥ* (VI.44.20), *abhī dróṇāni āsádam* (IX.3.1), *vāne krīlantam átyavim* (IX.6.5; IX.45.5; IX.106.11), *vṛṣāva cakradad vāne* (IX.7.3), *ávyo vāre pári priyó hárir vāneṣu sīdati* (IX.7.6), *sutāḥ sómo vāneṣu* (IX.27.3), *abhī dróṇāni dhāvati* (IX.28.4; IX.37.6), *prá sómo áti dhārayā pávamāno asiṣyadat | abhī dróṇāni āsádam* (IX.30.4), *abhī dróṇāni babhrávaḥ śukrá akṣaran* (IX.33.2), *drúṇā sadhásthān aśnuṣe* (IX.65.6), *árṣā soma abhī dróṇāni* (IX.65.19), *ávye ádhi yád ajoyāse vāne* (IX.66.9), *ā kalāṣeṣu dhāvati abhī dróṇā* (IX.67.14), *ajyase vāne* (IX.78.2), *prá eti áti vāram avyáyāṃ vṛṣā vāneṣu áva cakradad* (IX.86.31), *vāna ā srjyámāno* (IX.88.5), *vānā vásāno* (IX.90.2), *sómaḥ punānāḥ kalāśāṃ ayāsīt sīdan vāneṣu* (IX.92.6), *dróṇam nanakṣe* (IX.93.1), *pávasva soma ádhi sāno ávye | áva dróṇāni ghṛtāvānti sīda* (IX.96.13), *sīdan vāneṣu sómaḥ punānāḥ kalāṣeṣu sáttā* (IX.96.23), *ā soma svāno ádribhis tiró vārāni avyáyā | camúvor viśad dhāriḥ sádo vāneṣu dadhiṣe* (IX.107.10), *sīdan vāneṣu* (IX.107.18), *mṛjāno vāre pávamāno avyáye vṛṣāva cakrado vāne* (IX.107.22), *vanakrakṣām* (IX.108.7), *dróṇiāśvāsa* (X.99.4)).¹³⁷ Основа цедилки тоже делалась из дерева (*prá ū dróṇe hārayaḥ kárma agman punānāsa ŋjiyanto abhūvan* (VI.37.2), *etām mṛjanti márjiyam úpa dróṇeṣu āyávaḥ* (IX.15.7), *pári śyā svāno avyáyāṃ | índur abhī drúṇā hitó hiyāno dhārābhir akṣāḥ*) (IX.98.2).

¹³⁶ «... обитающий в деревянном сосуде (*dróṇa*)... — Сок сомы стекает в деревянный сосуд *dróṇa*» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 555.).

¹³⁷ О деревянной жертвенной утвари (включая повозки) см.: Yajñāyudhāni. Ed. by T.N. Dharmadhikari. — Pune: Vaidika Samsodhana Mandala, 2013. Благодарю за консультацию И.А. Тонояна-Беляева (СПб.).

Мы уже говорили выше о том, что эти **деревянные сосуды именуются лоном**¹³⁸, а волосы сита приравниваются к волосам вокруг женских гениталий (só arṣēndrāya pītāye tiró rómāṇi avyāyā | śīdan yónā váneṣu ā) (IX.62.8). **Деревянный сосуд для Сомы является Лоном Матери** (asadan ní asmé mātúr upásthe vána ā ca sómaḥ) (IX.89.1) или **деревянным лоном** (ā yónim ványam asadat punānāḥ) (IX.97.45), **вытесанным металлом** (abhí yónim áyohatam drūṇā sadhástham āsadat (IX.1.2). **Сома находится в животе или во внутренностях деревянного сосуда** (śīdan vānasya jāṭhāre punānāḥ) (IX.95.1) **как рождающийся малыш** (śíśur ná jātó áva cakradad váne) (IX.74.1) **во чреве**. Это указывает на то, что само **изготовление и использование подобных сосудов было частью культа Матери**. Сома прямо стоит в **сосуде** (vána ūrdhvā) (IX.88.2) и **делает его прыскающим своим семенем** (vṛṣā vánaṃ) (IX.64.2). Т.е. он **выступает в роли лингама, движущегося между двух лон ментального и физического сознания или неба и земли как вставленный в лоно деревянного сосуда** (drór upásthe) (X.101.10) **Господин Дерева–Сияния–Желания или возбуждаемый фаллос** (antár yóneva carati dvijāniḥ | vānaspátim vána āsthāpayadhvam || kápṛṇ naraḥ kapṛthām úd dadhātana codāyata khudāta) (X.101.11–12). В тайном языке РВ дерево символизирует человеческую личность, поэтому находящегося в деревянном сосуде Агни, формой которого Сома является (см. выше), **погоняют или мажут силой воли** (krátvā hí dróṇe ajuṣe āgne) (VI.2.8), а сам пребывающий в деревянном сосуде Сома именуется **прозорливым** (droṇasācam sácetasam) (X.44.4).

Из дерева делали ящики или ларцы для хранения каких-то небольших предметов (kanīnakéva náve drupadé arbhaké) (IV.32.23), вёсла (drūṇā ná pārām īrayā nadīnām) (VIII.96.11), колодезные ведра (dróṇāhāvam avatām siñcatā) (X.101.7), из твёрдых пород — **острое сверкающее оружие** (tigmā didyún prāti drūṇā gābhastiyor éṣate) (V.86.3).

Из (больших) деревьев изготавливали колёсные (dravāccakreṣu āśúṣu | tiṣṭham vānasya mādhya ā) (VIII.34.18) повозки (te váhnayo yébhīr īyase áriṣaṇyan vīlayasvā vanaspate (II.37.3), ayám asmān vānaspátir mā ca há mā ca rīriṣat | suastí ā gṛhébhya ā avasā ā vimócanāt (III.53.20)) и в частности колесницы (vānaspate vīdúāṅgo hí bhūyā | góbbhiḥ sámṇaddho asi vīlayasva āsthātā te jayatu jétuvāni || vānaspátibhyaḥ pári ābhṛtaṃ sáhaḥ | pári góbbhir āvṛtaṃ

¹³⁸ См. также: «Очень часто эта кадушка, куда течёт жидкость Сомы, называется *маткой* (yonī), а жидкость Сомы представляется оплодотворяющим семенем, струящимся в эту матку, или, чаще, самцом, стремящимся водвориться (āsadam) в оной» (Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. — Одесса: Тип. И.А. Зелёного, 1883. — С. 132.).

haviṣā rátham yaja (VI.47.26–27), yuvám hí apnarájāv ásīdatam tīṣṭhad rátham ná dhūrśadam vanarśadam (X.132.7)). Обод для колеса сгибали из особенно хорошего дерева (ā va name girā nemīm táṣṭeva sudrúvam) (VII.32.20). Некоторые деревянные элементы связывали ремнями (varatrāyām dāru ānāhyamānaḥ) (X.102.8). Причём называются конкретные породы деревьев–эндемиков Южной Азии: «Окружи себя твёрдостью кхадира! Придай силы спандана, шиншапа! О прочная, сделанная прочной ось, оставайся прочной! Сделай, чтобы мы не отбились от этого похода!» (abhí vyayasva khadirásya sāmam ójo dhehi spandané śimśápāyām | ákṣa vīlo vīlita vīlāyasva mām yāmān asmād āva jīhipo naḥ) (III.53.19). Как указывает Т.Я. Елизаренкова, «*кхадира* (*khadirá-*). — Дерево *Acacia Catechu*, славившееся твёрдой древесиной. Как отмечает Гельднер, из этого твёрдого дерева делали ось колесницы, к которой и обращаются с просьбой передать свою крепость другим частям колесницы, сделанным из менее прочных сортов древесины. *Спандана* (*spandaná-*). — Дерево *Diospyros embryopteris*. *Шиншапа* (*śimśápā-*). — Дерево *Dalbergia Sissoo*, отличавшееся мощью и красотой».¹³⁹ Обращаем особое внимание на то, что эти **специфически индоостанские породы деревьев использовались для изготовления частей повозки уже в период составления древнейшего фамильного ядра РВ**, что в очередной раз опровергает теорию арийского вторжения/переселения в Индию и доказывает автохтонное происхождение индоариев на субконтиненте.¹⁴⁰

¹³⁹ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 714.

¹⁴⁰ В свете вышеизложенного представляются глубоко ошибочными и необоснованными инвазионистские выводы Т.Я. Елизаренковой о роли леса в жизни ригведийских индоариев: «Подводя итог, можно сказать, что арии РВ знали леса, но их ещё не освоили. Слово *vána-* редко значит «лес» в этом тексте. Лес воспринимался как нечто далёкое и чуждое. Он противопоставлялся дому (*amā, dāme*) и деревне (*grāme*)... Эта оппозиция представляет собой вариант более общей: *свой* — *чужой* или *внутренний* — *внешний*. В большей части случаев, когда слово *vána-* употребляется в РВ в значении «лес», это слово означает место, которого боялись и на которое нападают арийские боги (Агни, Индра, Маруты). Леса в РВ в отличие от воды и гор не были связаны с богами... Прошло немало времени, прежде чем арии постепенно освоили леса. По-видимому, это произошло в период, следовавший за большими ведийскими собраниями — самхитами... Место, которое леса занимали в РВ, представляли интерес и для изучения предыстории арийских племён, вторгшихся в Индию. В РВ леса представлены слабо... Как реки, так и горы обожествлялись и были отражены в мифологии. Для леса там места не было. В РВ сохранились названия священных и профанических деревьев разных видов (иногда эти названия местного происхождения)» (Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — С. 109–110.). Как известно, лес состоит из деревьев, и они с употреблением различной терминологии обильно упоминаются уже в древнейшей части памятника (мандалах II–VII и IX): большие деревья (*vānaspātīn*) — 19 раз (II.3.10; III.4.10; III.8.1, 3, 6, 11; III.34.10; V.7.4; V.5.10; V.41.8; V.42.16; V.78.5; V.84.3; VI.15.2; VI.48.17; VII.2.10; VII.34.23; IX.5.10; IX.12.7), обычные деревья — 43 раза (II.1.1; II.4.5, 6; II.14.2; II.31.1; II.39.1; III.23.1; III.45.4; IV.20.5; V.1.5; V.11.6; V.41.10, 11; V.54.6; V.57.3; V.58.6; V.60.2; V.78.6; V.83.2; V.85.2; VI.2.9; VI.3.5; VI.6.3; VI.8.5; VI.13.1; VI.18.10; VI.24.3; VI.33.3; VI.39.5; VI.48.5; VI.57.5; VI.60.10; VII.4.2, 5; VII.7.2; VII.34.25; VII.35.5; VII.43.1; VII.56.25; VII.95.5; IX.72.5; IX.96.6; IX.97.53), леса (по переводу самой Т.Я. Елизаренковой) — 13 раз (II.38.7; III.6.7; III.34.3; III.51.5; IV.7.1, 6; V.41.11; V.78.8; VI.12.3; VI.31.2; VII.1.19; IX.33.1; IX.92.6). Очевидно, что многочисленные деревья были неотъемлемым и хорошо знакомым элементом ригведийского ландшафта уже в самую раннюю эпоху создания мантр. Окружавшие поэтов РВ леса были столь обширны, что они боялись в них заблудиться (*mām na vāna ā*

juhūrthāḥ) (VII.1.19). Утверждения Т.Я. Елизаренковой о том, что «леса в РВ... не были связаны с богами... В РВ леса представлены слабо... Как реки, так и горы обожествлялись и были отражены в мифологии. Для леса там места не было», противоречат данным древнейшей части памятника о том, что Индра захватил большие деревья (indra vānaspātīṃr asanod) (III.34.10) и отождествляется с обычным деревом (vṛkṣāsyā nū te puruhūta vayā́ ví ūtāyo ruruhur indra pūrīvīḥ) (VI.24.3), что Сوما является господином деревьев или большим деревом (vānaspātīr) (IX.12.7), а от Агни все милости исходят как ветви от простого (не большого) дерева (tuvád víśvā saubhagāni āgne ví yanti vanīno ná vayāḥ) (VI.13.1). Именно у больших деревьев ригведийские арии совершали жертвоприношения уже в самый ранний период (II.3.10; III.4.10; V.5.10; VII.2.10; IX.5.10), именно из них делали отождествляемые с ними же жертвенные столбы (III.8.1–4, 6–11). Но если бы, как указывает Т.Я. Елизаренкова, «священными были большие деревья» и только (Ibid. — С. 109.), то Индра не должен был именоваться обычным деревом (vṛkṣāsyā), а Агни сравниваться с ним (vanīno), так же как и Ашвинам бы не приписывалось управление не только большим, но и обычным деревом: ví jihīṣva vanaspate yōniḥ sūṣyantiyā iva | śrutām me aśvinā hávaṃ saptāvadhrīm ca muñcatam || bhītāya nādhāmānāya ṣṣaye saptāvadhraye | māyābhir aśvinā yuvām vṛkṣām śam ca ví cācathah «Разверзлись, о дерево, словно лоно (yōniḥ) собирающейся родить (sūṣyantiyā)! Услышьте, о Ашвины, мой зов и освободите Саптавадхри! || Для испуганного, ищущего защиты риши Саптавадхри вы, о Ашвины, волшебными силами заземляете и расщемляете дерево» (V.78.5–6). Тогда не было бы однотипных молитв как к большим (vānaspātīṃr, vānaspātibhiḥ), так и к обычным (vanīno) деревьям (nāmobhir vānaspātīṃr ōṣadhī rāyā éṣe (V.41.8), praīśā stōmaḥ vānaspātīṃr ōṣadhī rāyē aśyāḥ (V.42.16), tán no rāyaḥ ōṣadhīr utā vānaspātibhiḥ || rāyāḥ siyāma dharuṇam dhiyādhyai || tán na ōṣadhīr vanīno juṣanta (VII.34.23–25), śam na ōṣadhīr vanīno bhavantu (VII.35.5)). Если бы леса были чужды ригведийцам, они бы не создали эти молитвы и при переселении в новую местность не просили бы благословения у обычных деревьев (aró yēna suksītāye tārema ádha svām óko abhí vaḥ siyāma || tán na ōṣadhīr vanīno juṣanta) (VII.56.24–25). Всё это говорит об активном освоении лесов в период составления уже древнейших мандал РВ, что подтверждается упоминаниями в них рубки деревьев (VI.8.5; IX.96.6), сбора плодов (III.45.4; IX.97.53) и сжигания древесины при плавке металла (VI.3.4).

Т.Я. Елизаренкова в доказательство слабого знакомства авторов источника с лесами сообщает, что «в РВ сохранились названия священных и профанических деревьев разных видов (иногда эти названия местного происхождения)». Но она «забывает» уточнить, что древесные эндемики Южной Азии (*Acacia Catechu*, *Diospyros embryopteris* и *Dalbergia Sissoo*) упоминаются как источник древесины для изготовления транспортных средств в одном из фамильных циклов Самхиты (III.53.19) и более нигде в ней, а никаких внеиндостанских пород деревьев РВ не знает вообще... В том же гимне сообщается (тоже единственный раз в РВ) о рубке ещё одного местного дерева *Bombax heptaphyllum* L.: «словно топор, он накаляет его, словно шимбалу, он разрубает» (paraśum cid ví tapati śimbalām cid ví vṛṣcati) (III.53.22) (в тибетском *bal-* означает волосы/шерсть определённых животных; в австро-азиатских языках реконструируется корень **bala-*/**bulu-* «волос/шерсть»; в санскрите то же самое означает слова *bāla-*, *vāla-*, *vāga-* (причём *vāga-* встречается уже в древнейшем ядре РВ: átyo ná ráthyo dodhavīti vārān «мотает хвостом (vārān), словно конь, запряжённый в колесницу» (II.4.4)); замена *l* на *r* обычна в индоарийском; в пали *simbala/simbalī* — это название красного шелковисто-хлопкового дерева *Bombax heptaphyllum*, стенки плодов которого покрыты шелковистым или хлопкоподобным пухом, собираемым для набивки подушек; по Саяне *śimbalā* — это цветок дерева шалмали (*Salmalia malabarica* — синоним *Bombax heptaphyllum*) (см.: Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 714; Przyłuski J. Non-Aryan Loans in Indo-Aryan // Lévi S., Przyłuski J., Bloch J. Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India. Tr. from French by P.Ch. Bagchi. — New Delhi–Madras: Asian Educational Services, 2001. — P. 6–8; [электронный ресурс:] <http://www.nii.res.in/pdf/redsilkcotton.pdf>). Яд эндемика Индостана дерева шалмали упоминается в одной из семейных мандал памятника (yác chalmalāú bhāvati viśām) (VII.50.3). Поздняя X мандала сообщает, что свадебная повозка для ритуального увоза невесты изготовлена из дерева шалмали и отделана древесиной кимшуки (sukimśukām śalmalīm suvṛtaṃ sucakrām | ā roha sūrye amṛtasya lokām siyonām pātye vahatūṃ kṛṇuṣva) (X.85.20) — ещё одного эндемика Индостана *Butea frondosa* (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 484.). Другое название этого дерева — парна (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 499.), и РВ указывает, что богини–матери–растения находятся в гнезде на дереве парна и обитают у дерева ашваттха (ōṣadhīr mātāras devīr || aśvatthé vo niśādanam parṇé vo vasatiṣ kṛtā) (X.97.4–5) или смоковницы или фигового дерева *Ficus religiosa* L. (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 628.), которое ещё только один раз упоминается опять в поздней части РВ (I.135.8). Сладкие съедобные ягоды этого дерева («pipāla- “ягода” (особенно *Ficus religiosa*)» (Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным Ригvedы // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 502.)) описываются неоднократно в поздней (vṛkṣām pári śasvajāte | tāyor anyāḥ pippalam svādú ātti (I.164.20), vṛkṣé tāsýéd āhuḥ pippalam svādú āgre (I.164.22)) и древней (nākam rūśat pippalam maruto ví dhūnutha — здесь говорится, что Маруты стряхивают с неба светлую ягоду, что можно трактовать как использование образа сбора высоко растущих плодов *Ficus religiosa*) (V.54.12) частях Самхиты. Относительно культа ашваттхи или пипала в Зрелой Харappe Дж. Макинтош указывает: «Ряд табличек изображает индивидуума с горшком, явно совершающего подношение дереву,

Смерть, погребение (в т.ч. трупоположение)¹⁴¹, исчезновение и уничтожение естественно рассматриваются авторами РВ как

обычно пипалу. Несколько печатей изображают фигуры, которые можно охарактеризовать как богов или богинь внутри этих деревьев, в особенности пипала, или под аркой из листьев пипала. Эти листья являлись знакомым украшением на керамике северо-запада начиная с намного более ранних времён; их часто комбинировали с рогами быков или водяных буйволов, и вместе они образуют головные уборы, носимые рядом божеств» (McIntosh J. The ancient Indus valley: new perspectives. — Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008. — P. 284–285.). Также X мандала упоминает деревья с золотистой или желтоватой древесиной (*haridrava*) (X.94.12), т.е. *Daruharidra* или *Berberis aristata* (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 495; Remadevi R., Surendran E. & Kimura T. *Turmeric in Traditional Medicine // Turmeric: The genus Curcuma. Medicinal and Aromatic Plants — Industrial Profiles*. Ed. by P. N. Ravindran, K. Nirmal Babu, K. Sivaraman. — Boca Raton-L.-NY: CRC Press, Taylor & Francis Group, 2007. — P. 410.) и овальные орехи дерева вибхидака или *Terminalia Bellerica* (*vibhīdako*) (X.34.1) (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 442.). В I мандале содержится описание баньяна или нягродха (*Ficus indica*) (*vāruṇo vānasya ūrdhvām stūpaṁ | nīcīnā sthur upāri budhnā eṣām asmé antār nihitāḥ ketāvaḥ syuḥ* «Варуна держит прямо вершину дерева. [Ветви] направлены вниз. Их основание — наверху. Да укоренятся в нас лучи!» (I.24.7)), поскольку, как указывает Т.Я. Елизаренкова, «Гельднер в комментарии говорит о небе в образе дерева нягродха (*Ficus indica*). Воздушные корни этого дерева свисают вниз; это лучи, означающие для людей небесный свет» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 557.).

Подытожим: в древнейшей части РВ упоминаются четыре (или, возможно, пять) древесных эндемиков Южной Азии — *khadirā* (*Acacia Catechu*) (III.53.19), *spandanā* (*Diospyros embryopteris*) (III.53.19), *śimśāpā* (*Dalbergia Sissoo*) (III.53.19), *śimbalā* или *śalmalī* (*Bombax heptaphyllum* или *Salmalia malabarica*) (III.53.22; VII.50.3) и *aśvatthā* (*Ficus religiosa*) (V.54.12) (спорное упоминание), в поздних циклах Самхиты — шесть: *nyagrodha* (*Ficus indica*) (I.24.7), *vibhīdaka* (*Terminalia Bellerica*) (X.34.1), *kiṁśukā* или *parṇā* (*Butea frondosa*) (X.85.20; X.97.5), *śalmalī* (X.85.20), *haridru* (*Berberis aristata*) (X.94.12) и *aśvatthā* (*Ficus religiosa*) (I.135.8; I.164.20 и 22; X.97.5). Ещё одно описываемое в фамильной части памятника большое дерево какамбира (*mā kākambīram úd vr̥ho vānaspātim*) (VI.48.17) не идентифицировано (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 598; предложенный кандидат — *Neolamarckia cadamba* (Dalal R. The Vedas: An Introduction to Hinduism's Sacred Texts. — L.: Penguin UK, 2014. — [Без ном. стр.]), но название его явно местное. Особо следует отметить то, что авторы гимнов ранних мандал не знают (если не учитывать упоминание ягоды *ṛippalam* (V.54.12), под которой необязательно может подразумеваться плод *Ficus religiosa*) дерева *Ficus religiosa*, культ которого был широко распространён в III тыс. до н.э. в регионе их обитания: если бы индоарии проникали на субконтинент извне, упоминания ашваттхи попали бы не только в самые поздние, но и в самые ранние циклы источника — иначе как объяснить то, что ригведийцы с начала своей истории знают и используют четыре других дерева-эндемика Индостана, но на протяжении всего времени составления II–IX мандал игнорируют самое почитаемое местное дерево, которое к тому же как минимум тысячу лет было объектом культа у (пре)хараппцев, но потом вдруг почему-то обращают на него внимание и сразу же признают священным и связанным с поклонением Божественной Матери?! С другой стороны, всё становится на свои места при принятии дохараппской датировки основной части РВ: **распространившийся широко к 3000 г. до н.э. культ ашваттхи проник и в поздние гимны собрания.**

¹⁴¹ Древнейшим похоронным обрядом ригведийских ариев являлась ингумация (см. упоминание могилы в семейной мандале Самхиты: *mó śū vāruṇa mṛṇmāyaṁ gr̥hām rājann ahām gamam | mṛlā sukṣatra mṛlāya* «не хотел бы я, о Варуна, уходить в земляной дом, о царь; прости, о добрый повелитель, помилуй» (VII.89.1)). Термин *kravyād* «пожиратель мяса с кровью» в самых ранних частях памятника употребляется только один раз по отношению к демону (*brahmadviṣe kravyāde ghorācakṣase dvēṣo dhattam anavāyām kimīdīne* «ненавистнику молитвы, пожирателю сырого мяса (*kravyāde*) с грозным взглядом, кимидину даруйте неистощимую ненависть» (VII.104.2)), нет его и в более поздних слоях РВ (VIII и I). Для описания огня погребального костра он начинает применяться только в самом позднем X цикле собрания (*kravyādam agnīm* (X.16.9), *agniḥ kravyāt* (X.16.10)), где также появляется выражение «увозящий мясо с кровью огонь» (*agniḥ kravyavāhanah*) (X.16.11). Поэтому мы не можем согласиться с Т.Я. Елизаренковой в том, что уже в стихе VII.89.1 земляной дом (*mṛṇmāyaṁ gr̥hām*) означает «могилу, в которую погружают прах после кремации» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 657.) — здесь речь идёт о трупоположении. По мнению некоторых археологов, редкость обнаружения могил при раскопках хараппских поселений при сопоставлении с их размерами и предположительно вычисляемой численностью их обитателей может быть вызвана именно тем, что «люди культуры Хараппы обычно сжигали своих покойников на берегу реки, после чего пепел бросали в воду» (Маккей Э. Древнейшая культура долины Инда / Пер. с англ. М.Б. Граковой-Свиридовой. — М.:

Издательство ИЛ, 1951. — С. 79.). Ср. комментарий Г.Л. Поссела: «Это подтверждается отсутствием/недостатком (lack) захоронений и других форм погребений» (Possehl G.L. Indus civilization: a contemporary perspective. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — P. 166.). Дж.М. Кенойер и Р.Х. Медоу указывают (выд. нами. — А.С.): «Древняя **Хараппа, с общей площадью в более чем 150 га**, могла быть более густонаселённой в период после сбора урожая или во время торговых и праздничных мероприятий. Используя очень обобщённые цифры, предложенные Фэйсервисом для нижнего города в Мохенджо Даро (т.е. 41,250 на территорию в 76,6 га) (Fairservice, 1979:83), можно предположить, что **от 60,000 до 80,000 человек могло проживать в городе** в период его наибольшего увеличения (Kenoyer, 2007). Даже если население было значительно меньшим, **280 погребений кладбища хараппского периода представляли бы лишь небольшой сегмент всего населения, проживающего в городе...** Мы хотим подчеркнуть этот факт перед обсуждением различных особенностей кладбища и того, что **они могут рассказать нам об очень небольшой и отличительной группе людей, которые жили и умерли в Хараппе. Точно такая же ситуация характерна для всех других хараппских кладбищ, обнаруженных к настоящему времени...** Кладбища на других индских памятниках редки и пока не было раскопано ни одного большого некрополя, сравнимого с кладбищем хараппского периода [в Хараппе]... Например, на поселении Ракхигархи, которое по отчётам простирается на более чем 300 га, было описано только 11 погребений (Nath, 2015). Поселение Дхолавира охватывает более чем 70 га и было выявлено большое кладбище с, по меньшей мере, шестью различными типами погребений, но раскопали лишь несколько могил и было обнаружено относительно немного скелетных останков (Bisht, 2015:630–666). Никакого кладбища не найдено на главном поселении Мохенджо Даро, хотя останки прим. 46 индивидуумов были выявлены в ходе раскопок в пределах жилых площадей памятника (Kennedy, 2000:173, table 1), и некоторые изолированные могилы и костные останки людей были обнаружены при сооружении каналов вокруг поселения. Есть лишь несколько других кладбищ на индских памятниках, которые были в широких масштабах исследованы и раскопаны. Все эти поселения намного меньше Хараппы и, хотя типы погребения отличаются значительным сходством, имеются региональные отличия, а **количество найденных погребений не соответствует общему размеру кладбища или самого памятника. Например... Лотхал, Гуджарат... Фармана, Харьяна... Рупар (Рупнагар), Пенджаб... Калибанган, Раджастхан...** В противоположность относительно малому числу индивидуумов с хараппских кладбищ, некрополь периода III бронзового века памятника Тепе Гиссар, Иран (поселение размерами 200x300 м, прим. 6 га) имел 600 погребений, а кладбища на меньших памятниках Джаркутан и Сапалли Тепе (0,8 га) в Узбекистане содержали 123 и >135 индивидуумов соответственно (Hemphill, 1999b:425). Далее к западу на поселении Ур, Ирак (Тель Аль-Мукаяр, площадь центральной территории на холме 96 га) (Zettler, 1998b:10) общий счёт Царского Кладбища составил 2100 погребений, вскрытых на территории приблизительно в 0,39 гектаров (70x55 м), хотя Вули подсчитал, что изначально могло быть в три раза больше этого числа человек... Эти очень общие сопоставления с другими памятниками указывают, что кладбище в Хараппе содержит относительно небольшое число погребений в масштабах Индской области... Также совершенно ясно, что хараппские погребальные традиции очень отличаются от погребальных традиций [ингумации] других одновременных сообществ в Западной и Средней Азии. Ранние раскопщики, такие как Шарма (А.К. Sharma, 1999:13) и Рао (Rao, 1979:140) оба отметили тот факт, что **хараппские погребения не могут представлять всё население на их соответствующих памятниках и что хараппцы, должно быть, использовали другие модели избавления от мёртвых.** А. Гхош сообщил о том, что он истолковал как хараппскую площадку для кремации, на поселении Тарканвала Дера, Раджастхан (Ghosh, 1962:3), но никаких других свидетельств трупосожжения не было найдено на хараппских памятниках в ходе последующих раскопок. **Другие варианты обхождения с умершими включают в себя выставление, кремацию и выбрасывание тел в воду. Один или более из этих методов мог(ли) применяться частями хараппской популяции**, но пока нет конкретных доказательств, чтобы показать, какой из этих способов был предпочитаемым» (Kenoyer J.M. & Meadow R.H. Excavations at Harappa, 1986–2010: New Insights on the Indus Civilization and Harappan Burial Traditions // A Companion to South Asia in the Past. Ed. by G.R. Schug & S.R. Walimbe. — Chichester: John Wiley & Sons, 2016. — P. 156–158.). Различные погребальные практики перечисляются в Атхарваведе (далее АВ): *yé níḥhātā yé pároptā yé dagdhā yé cōddhītāḥ / sárvaṃs tām agna ā vaha piṭṭṇ haviṣe áttave //34// yé agnidagdḥā yé ānagnidagdḥā mādḥye divāḥ svadhāyā mādāyante / tvām tām vettḥa yádi té jātavedaḥ svadhāyā yajñām svādḥitim juṣantām //35//* «Что зарыты, что засеяны, что сожжены и выставлены, всех этих отцов, о Агни, привези, чтобы они вкусили жертвенное возлияние. Что сожжены Агни, что не сожжены Агни и наслаждаются посреди неба с помощью свадха, ты их знаешь, если ты Джатаведас. Пусть они радуются жертве с помощью свадха свадхити» (XVIII.2.34–35) (Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. Пер. с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т.Я. Елизаренковой. — Т. 3: кн. XIII–XIX. — М.: Вост. лит., 2010. — 231 с.; оригинал см: Atharva-Veda Samhitā. Śaunaka Recension. On the basis of the editions Gli inni dell' Atharvaveda (Saunaka), translit. a cura di Ch. Orlandi, Pisa 1991, and Atharva Veda Samhita, herausgegeben von R. Roth und W.D. Whitney, Berlin 1856 // [Электронный ресурс:] <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aved/av/avs/avs.htm>). В свою очередь АВ была создана на несколько столетий позднее ПВ и не может датироваться позже 2000 г. до н.э. (Semenenko A.A. Arable Farming of Vedic Indo-Aryans According to Atharvaveda Shaunakiya and Samhitas' Dating // Актуальные проблемы аграрной науки, производства и образования: материалы международной заочной

возвращение в Лоно Играющей Светом Матери–Земли–Небытия (*devī nīrṛtiś* (VII.37.7); *nīrṛter upásthe* (VII.104.9)): «Словно заснувшего в Лоне Небытия, как солнце, покоящееся во мраке, зарытого как прекрасное золотое украшение, вы откопали» (*suṣupvāṃsaṃ ná nīrṛter upásthe sūryaṃ ná támasi kṣiyántam | śubhé rukmāṃ ná darśatāṃ níkhātam úd ūpathur*) (I.117.5); «Кто сотню, тысячу **убил, засеял лоно земли, мужей поверг ниц**» (*yáḥ śatām ā sahasram bhūmyā upásthe ávaraj jaghanvān | vīrān ní āvṛṇag*) (II.14.7); «**Сползай в эту Мать–Землю**, необъятную, дружелюбную Землю! Отроковица, нежная, как шерсть, **да защитит Она тебя от Лона Небытия!** Расступись, Земля! Не дави! Будь ему лёгким входом, лёгким прибежищем! **Как мать сына — краем одежды, укрой его, о Земля!**» (*úpa sarpa mātāram bhūmim etām uruvyācasam pṛthivīm suśévām | ūṇamradā yuvatīr eṣā tvā pātu nīrṛter upásthāt || úc chvañcasva pṛthivi mā ní bādhathāḥ sūpāyanāsmāi bhava sūpavañcanā | mātā putrām yāthā sicā abhy ènam bhūma ūṇuhi*) (X.18.10–11); «Сегодня возлюбленный исчезнет безвозвратно, чтобы отправиться в самую дальнюю даль. Он найдёт покой в Лоне Небытия. Его сожрут лютые волки. — О Пуруравас, ты не должен ни умереть, ни исчезнуть, злые волки не должны тебя загрызть!» (*sudevó adyā prapáted ánāvṛt parāvátam paramām gántavā u | ádhā śáyīta nīrṛter upásthe ádhainam vīkā rabhasāso adyūḥ || pūrūravo mā mṛthā mā prá pāto mā tvā vīkāso áśivāsa u kṣan*) (X.95.14–15); «Если у него иссяк срок жизни, или если он ушёл, если даже он предстал перед лицом Смерти, — я забираю его из Лона Небытия» (*yádi kṣitāyur yádi vā páreto yádi mṛtyór antikām nīta evā | tám ā harāmi nīrṛter upásthād*) (X.161.2).¹⁴²

научно-практической конференции молодых ученых и специалистов на иностранных языках (Россия, Воронеж, апрель 2016 г.). — Воронеж: ФГБОУ ВО Воронежский ГАУ, 2016. — С. 362–366.), т.е. относится к периоду Зрелой Хараппы. Таким образом, **данные РВ о погребальных практиках её создателей хорошо соотносятся со временем смены труположения трупосожжением перед началом эпохи Зрелой Хараппы.**

¹⁴² «Есть две различные концепции смерти в Ригведе... Более древняя концепция смерти в РВ — это, неоспоримо, отход ко сну, долгому сну, от которого нет пробуждения. Многие из убитых Индрой демонов погружаются в этот вечный сон... Соответственно, мы имеем нижний уровень Кладбища Н в Хараппе с вытянутыми погребениями. Мёртвые мирно спят, снабжённые погребальным инвентарём и обставленные сосудами... Это кладбище — несомненно арийское... Однако, когда мы доходим до верхнего слоя Кладбища Н, характер захоронений резко меняется. Умершие взрослые сохраняются только в горшках, куда их останки помещаются после того, как тело было кремировано или обглодано хищными птицами. Этот обычай упоминается во всех главных ритуальных книгах, таких как Ашвалаяна, Катьяяна и так далее, и горшок, куда помещены кости, особо называется *kumbha*. Это соответствует более поздней ригведийской концепции смерти (I.164.32, *sa mātur uonā parivīto antar bahuprajā nīrṛtim ā viveśa*), а именно возвращение в материнское чрево, и подтверждается очень чётко в случае Кладбища Н скорченным (*crouched*) положением, в котором мёртвые младенцы помещены внутри горшка; явно тела детей могли отправляться назад к матери напрямую... Чуть позже, как в Шатапатха Брахмане XIII.8.3.3, Земля сама становится матерью, в чьё лоно кости высыпаются из *kumbha*, но ясно, что изначальная мать или, по крайней мере, её чрево изображались горшком... Мы можем заключить, видя, что первым идёт вытянутое погребение, что хараппские группы ариев не имели всеобщей привычки кремации, и что более поздняя идея о возвращении во чрево приобретает от каких-то из их прежних врагов, чьи остатки после завоевания были поглощены сравнительно мирным образом, если только, конечно, это не представляет вторую волну захватчиков»

(Kosambi D.D. *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*. — Bombay: Popular Prakashan, 1962. — P. 74–76.).

Мы согласны с Д.Д. Косамби в том, что **данные о погребениях с вытянутыми на спине труположениями** хараппского Кладбища Н находят полное соответствие в РВ в упоминаниях умирания как отхода к вечному сну и это доказывает автохтонность индоариев в Северо-Западном Индостане и то, что они и были создателями (пре)хараппской культуры долин Сарасвати и Синдху. См. дополнительно: «По материалам некрополя Калибангана (Sharma, 1982)... преобладают вытянутые погребения, группирующиеся в комплексы по 6–10 могил, что, возможно, отражает прижизненную принадлежность усопших к одной общественной ячейке, скажем, большесемейной общине. Погребения эти, как правило, бедные, и лишь в одном из них, где был захоронен пожилой мужчина (старейшина), обнаружено свыше 70 сосудов. Особые группы составляют погребения в ямах и гробницы, являющиеся скорее всего кенотафами, где человеческие останки отсутствуют, но весьма многочисленны керамические сосуды» (Массон В.М. Первые цивилизации. — Л.: «Наука», 1989. — С. 202–203.); «**Материалы... Хараппы, Калибангана, Лотхала... в целом погребальный обряд одинаков ... умерших хоронили в грунтовую могильную яму, иногда обложенную по периметру сырцовыми кирпичами, в вытянутой позе на спине, головой на север. Сопровождающий материал включал посуду (от 5 сосудов в Лотхале до 72 — в Калибангане), украшения и иногда мясную пищу, о чём свидетельствуют кости животных в могиле»** (Щетенко А.Я. Фундаментальный труд по древнеиндийской цивилизации. В.В. Lal. *The Earliest Civilization of South Asia (Rise, Maturity and Decline)*. New Delhi. 1997 // Археологические вести. — №5. — 1996–1997. — СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 1998. — С. 339.). **Схожий обряд наблюдается на кладбищах Ракхигархи** (Nath A. et al. *Harappan Interments at Rakhigarhi, Haryana* // *Man and Environment*. — XL (2). — 2015. — P. 9–30.) и **Фарманы** (Shinde V. et al. *A Report on Excavations at Farmana 2007-08* // *Occasional Paper 6: Linguistics, Archaeology and the Human Past*. Ed. by T. Osada & A. Uesugi. — Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, 2008. — P. 64–70.).

Нельзя согласиться с Д.Д. Косамби в том, что **представление о смерти как о возвращении в лоно земли/небытия** возникло лишь в конце ригведийского периода — эта идея **присутствует во всех основных хронологических слоях РВ**: *nīrṭter upāsthe* (I.117.5), *bhūmyā upāsthe* (II.14.7), *nīrṭter upāsthe* (VII.104.9); *ūpa sarpa mātāram bhūmim etām uruvyācasam pṛthivīm suśēvām | ūrnamradā yuvatīr eṣā tvā pātu nīrṭter upāsthāt || ūc chvāñcasva pṛthivi mā nī bādhatāḥ sūpāyanāsmāi bhava sūpavañcanā | mātā putrām yāthā sicā abhy ènam bhūma ūrnuhi* (X.18.10–11); *nīrṭter upāsthe* (X.95.14–15); *nīrṭter upāsthād* (X.161.2).

Относительно собственно Хараппы непосредственный руководитель многолетних раскопок там указывает: «Для того, чтобы получить более надёжное представление (perspective) о периоде Поздней Хараппы в области Пенджаба, недавние раскопки включили в себя исследование высших слоёв (uppermost) памятника... Культура Кладбища Н... Эти новые раскопки показывают, что в период Поздней Хараппы масштабы памятника были намного более значительными, чем считалось изначально. Здания из обожжённого кирпича строились как из вновь созданных кирпичей, так и из использованных повторно кирпичей из более старых построек. В течение периода Поздней Хараппы имеется скорее свидетельство перенаселения и нарушения чужих границ, чем опустошения и упадка. Более того, люди, использовавшие керамику, идентичную найденной на Кладбище Н, жили рядом с людьми, по-прежнему использовавшими хараппские типы керамики. Вместо технологической стагнации и регресса мы имеем свидетельство более изысканных техник обжига керамики и изготовления фаянса. В это время наблюдаются древнейшие свидетельства производства стекла наряду с новыми техниками сверления бус из твёрдого камня. Со всеми этими новыми усовершенствованиями важно отметить относительно внезапное исчезновение весов из кубических камней, индской письменности, индских печатей с надписями и животными мотивами. Больше не воспроизводятся мотив единорога и другие отличительные символы индской элиты. Новые типы керамических сосудов и исчезновение традиционных хараппских форм указывают на изменения в приготовлении пищи. В то время как нет свидетельства нового набора пищевых злаков, возрастающая важность риса и проса говорит о значительном изменении или интенсификации потребительского хозяйства... Изменения в практиках погребения говорят о значительном сдвиге в идеологии, но важно отметить, что нет конкретных данных о появлении новой биологической популяции. Это говорит о том, что изменения и разрывы скорее отражают трансформацию местного населения, чем появление нового и уничтожение хараппских жителей... В Пенджабе Поздняя Хараппа датируется в общем 1900–1300 гг. до н.э., но на некоторых памятниках даты доходят вплоть до 1000 г. до н.э.» (Kenoyer J.M. *Culture change during the Late Harappan period at Harappa: new insights on Vedic Aryan issues* // *The Indo-Aryan controversy: evidence and inference in Indian history*. — L.: Routledge, 2005. — P. 23–26 [между страницами 23 и 26 идут две страницы иллюстраций].); «Период Поздней Хараппы на памятнике Хараппа был впервые выявлен при раскопках Кладбища Н, которое было открыто К.Н. Шастри в 1928 (Sastri 1965) и раскопано М.С. Ватсом с 1928 по 1934 (Vats 1940: 203ff.) (Рисунок 1.2). Коллекция погребальной керамики из верхних слоёв кладбища, описываемых как Слой I (Рисунок 1.3.), стилистически отличалась от керамики, относящейся к хараппскому обитанию на памятнике (Рисунок 1.4). Фрагментированные вторичные захоронения одного или более взрослых индивидуумов были обнаружены в некоторых горшках и было выдвинуто предположение о том, что тела оставались под открытым небом (had been exposed) на какое-то время перед

тем, как кости собрали и похоронили в погребальных сосудах (Sastri 1965) (Рисунок 1.5). Некоторые из сосудов содержали полные тела младенцев, погребённых в позе эмбриона, по-видимому, завернутыми в ткани (Sastri 1965:6). Во всех, за исключением одного примера, обнаруженные в горшке кости, судя по всему, выставались без какого-либо следа кремации. Один частично разрушенный горшок содержал «пепельную (ashy) землю, щедро перемешанную с кусочками угля, почерневшими обломками сосудов и многочисленными фрагментами обугленных и необугленных костей, включая одну обугленную кость птицы» (Vats 1940:219). Хотя многие учёные использовали эти данные для утверждения о том, что люди периода Кладбища Н практиковали кремацию (Sankalia 1979), содержимое этого горшка, судя по всему, не соответствует по типу хараппскому составу отходов (trash matrix), в которых погребали захоронения в горшках. Ещё один сосуд был найден с какой-то фрагментированной обугленной костью, но ни одна из обугленных костей не была достоверно определена как человеческая (Vats 1940: приложение I). Вдобавок к погребениям Кладбища Н Ватс сообщает об обнаружении погребальных посткремационных урн, которые ни разу не были найдены с обожжёнными человеческими костями. Тем не менее эти урны были отнесены к посткремационным, потому что большие урны с частично обгоревшими человеческими костями были найдены на памятнике в Балучистане и потому что похожие из Мохенджо-даро были определены как таковые Сэром Джоном Маршаллом (Vats 1940:251–3). Все изображённые в хараппском отчёте оказываются мусорными вёдрами или горшками-отстойниками, которые могли накопить различное количество костей животных и в одном случае необожжённую человеческую большеберцовую кость (Vats 1940:252). Недавние раскопки в Хараппе с использованием современных техник фиксации и анализа подтверждают, что так называемые «посткремационные погребальные урны» на самом деле являются вторичными скоплениями костей в результате периодического выбрасывания. Из критического прочтения отчёта о раскопках и недавней работы в Хараппе ясно, что не существует доказательств кремации ни во время Хараппского, ни во время Позднего Хараппского периода в Хараппе. После снятия верхнего слоя погребальных сосудов на нижнем уровне были открыты дополнительные могилы, обозначенные [как] Слой II и обычно упоминаемые как «погребения в земле» (Рисунок 1.6). Эти погребения отличались от частичных погребений в горшках и состояли из полных скелетов, погребённых на боку [«on their side». — здесь явная опечатка и следует читать «on their back», поскольку на Рисунке 1.6 изображено как раз вытянутое на спине погребение. — А.С.] с согнутыми или выпрямленными ногами и обычно ориентированные с северо-востока на юго-запад. Ориентация, однако, не являлась единообразной и некоторые костяки были ориентированы головой на восток, а у одного голова была на запад. Большинство этих погребений сопровождалось погребальной керамикой и иногда украшениями (Vats 1940; Sastri 1965). Погребальная керамика, обнаруженная в могилах Слоя II (Рисунок 1.7), стилистически отличается от найденной в захоронениях Слоя I и также от хараппской керамики, обнаруженной на хараппском Кладбище R37 и в жилых районах памятника. Некоторые из этих сосудов, в особенности с высокими вывернутыми венчиками (rims) (Рисунок 1.7) стилистически подобны сосудам с памятников в Балучистане и Афганистане. Однако изделия (ware) и производство идентичны с таковыми у остальной керамики в коллекции и в целом сосуды представляют местную индустрию. Хотя керамика и из Слоя I, и из Слоя II не обнаруживает прямых параллелей с хараппской керамикой, действительно наблюдается стилистическая эволюция, начинающаяся с хараппской керамики и продолжающаяся на протяжении и слоя II, и слоя I. Более того, та же общая площадь памятника продолжает использоваться как кладбище с хараппского времени (2600 г. до н.э.) на протяжении периода Поздней Хараппы (1700 г. до н.э. или позднее). Почти 1000 лет непрерывного использования говорит о том, что существовали важные линии преемственности в концепциях священных погребальных площадей и загробной жизни... Говоря в общем, биологические данные не поддерживают никакой гипотезы о перемещении нового населения в Хараппу извне долины Инда на протяжении Хараппской или Поздней Хараппской эпох... Хотя общую площадь обитания [периода] Кладбища Н трудно оценить... общая обитаемая территория, вероятно, достигает 100 гектаров, лишь немногим меньше таковой периода Хараппы... Поздние хараппцы сооружали свои дома во многом по той же модели, что и на протяжении Хараппского периода... Улицы оставались по тем же планам, что и во время предшествующего Хараппского периода... Размеры кирпичей были немного меньше, чем у кирпичей Хараппского периода, но они имели то же общее соотношение 1:2:4 (т.е. толщина:ширина:длина)... Оказалось возможным установить внутреннюю хронологию для этого памятника (Таблица 1.1), начиная с Периодов 1 и 2 — Ранних Хараппских, Периода 3 — Хараппского, и Периодов 4 и 5 — Поздних Хараппских (Kenoyer 1991). Период 4 был переходной фазой, следующей за финальной стадией Хараппского периода, и характеризовался присутствием кирпичной канализации (drains), фрагментированных кирпичных стен и строений из сырцового кирпича... Керамический комплекс... включал смешение форм Кладбища Н и Хараппской» (Ibid. — P. 28–33.); «Нет никаких следов какого-либо пожара или разрушения... ни в одном из слоёв обитания Позднего Хараппского периода в Хараппе» (Ibid. — P. 36.).

Т.о. образ Лона Матери, — Тёмного или Светлого, Благого или Ужасного — сопровождал всю жизнь и смерть ригведийского ария¹⁴³ — так же, как и Божественного Отца — Её Любовника и Сына: «Скрытый повсюду в Лоне Матери, имея обширное потомство, Он пришёл к Гибели» (sá mātúr yónā párivīto antár bahuprajā níṛṭim ā viveśa) (I.164.32).

Образ лона в эпоху создания РВ настолько популярен, что используется избыточно при описании таких лишь очень косвенно (по аналогии) связанных с деторождением видов жизнедеятельности, как стрельба из лука и война: *tásya sādhvīr īṣavo yābhīr āsyati dṛśāye kārṇaṇopayaḥ* «у этого стрелы, которыми он стреляет, прямо попадают в цель: на вид, что они возникли из уха» (II.24.8); *varmī yāti samádām upásthe* «со щитом он отправляется в лоно битв» (VI.75.1); *vakṣyántīvéd ā ganīganti kārṇam priyām sakhāyam pariśasvajānā | yōseva śīṅkte vítatādhi dhánvañ jiyā iyām sámāne pārāyantī || té ācārantī sámāneva yōṣā mātēva putrām bibhṛtām upásthe | āpa śātrūn vidhyatām samvidāné ārtñī imé viṣphurāntī amítrān* «словно желая сказать, снова и снова она приближается к уху, обнимая милого друга. Натянута на лук, она визжит, как женщина, эта тетива, спасающая в бою. || Эти двое, идущие, словно юная жена — на свидание, пусть несут в лоне, словно мать — сына! Пусть отбрасывают они вместе врагов, эти два конца лука, обращая в бегство недругов!» (VI.75.3–4).

Подытоживая анализ упоминаний лона (*yoni*, *upastha*) в РВ, можно сделать вывод о том, что создававшие её поэты на всех этапах составления памятника представляли себе мироздание в виде первичного Лона Божественной Матери, в котором проявляются вложенными друг в друга лона различных Её аспектов начиная от наиболее духовных (супраментальное Лоно Сознания–Истины (Рита)) и заканчивая наиболее овестествлёнными (Лоно Земли (Притхиви), Лоно Дерева, Лоно Горы) и демоническими (Дурное Лоно, Чёрное Лоно (Океана) Бессознательного и Лоно Небытия).

В заключение хотелось бы остановиться на кратком обзоре дополнительных (помимо уже приведённых выше) свидетельств отголосков оргиастических культов в РВ, что ещё раз указывает на неё как на прототекст Тантры. Во всех основных хронологических слоях памятника встречаются такие характерные сообщения: [из гимна к Индре:] *sanāt sánīlā avānīr avātā vratā rakṣante amṛtāḥ sáhobhiḥ | purū sahásrā jánayo ná*

¹⁴³ Сравните распространение культа Матери в Северо-Западной Индии (пре)хараппской эпохи: Приложение I.

pátnīr duvasyānti svāsāro áhrayāṇam || sanāyúvo námasā návyo arkaír vasūyávo matáyo dasma dadruḥ || pátiṃ ná pátnīr uśatīr uśántaṃ sprśānti tvā śavasāvan manīṣāḥ «Издrevле родственные потоки, неприступные, охраняют обеты, бессмертные, своими силами. **Много тысяч сестёр, словно замужние женщины**, даривают неробкого. Издревле **жаждущие**, стремящиеся к добру молитвы с поклонением и снова с песнями устремились, о удивительный. **Словно страстные жёны — страстного мужа, ласкают** тебя молитвы, о полный мощи» (I.62.10–11); [из гимна к Агни:] úpa prá jinvann uśatīr uśántaṃ pátiṃ ná nītyaṃ jánayaḥ sánīlāḥ «**страстные возбуждают страстного, словно жёны из одного дома — собственного мужа**» (I.71.1); [из гимна к Агни:] upasthāyaṃ carati yát samārata sadyó jātás tatsāra yújiyebhiḥ | abhí śvāntám mṛśate nāndīye mudé yád īm gāchanti uśatīr apiṣṭhitám «**Он приближается, когда они соединились**. Едва родившись, он уже подполз с родичами. **Она ласкает его набухающего** на радость, восторг, **когда, жажда, они идут к нему**, преграждающему путь» (I.145.4)¹⁴⁴; ápy ū nú pátnīr vṛṣaṇo jagamyuḥ || sám ū nú pátnīr vṛṣabhir jagamyuḥ || jáyāvéd átra śatānītham ājīm yát samyāñcā mithunāv abhy ájāva || nadāsya mā rudhatāḥ kāma āgann itá ājāto amútaḥ kútaś cit | lópāmudrā vṛṣaṇaṃ nī riṇāti dhīram ádhīrā dhayati śvasántam «**Разве мужчины никогда не должны входить к жёнам? <...> Разве жёны никогда не должны сходиться с мужьями? <...>** Мы победим здесь в состязании с сотней ловушек, если **объединимся в пару**, устремлённую к одной цели. **На меня нашло желание быка вздымающегося**, возникшее отсюда, оттуда, неизвестно откуда. **Лопамудра заставляет струиться быка, неразумная сосёт разумного, пыхтящего**» (I.179.1–4); [из гимна к Индре:] utá na īm matáyo tám īm gíro jánayo ná pátnīḥ surabhīṣṭamaṃ naṛāṃ nasanta «и ещё: наши молитвы словно **женщины–жёны**, песни **ласкают того, кто самый привлекательный из мужей**» (I.186.7); [из гимна к Индре:] joṣáyāse gíraś naḥ vadhūyúr iva yóṣaṇām «**наслаждайся** нашими хвалебными песнями, **словно тот, кто хочет женщину, — молодой женщиной**» (III.52.3); [из гимна к Агни:] suṣūr asūta mātā krāṇā yád ānaśé bhágam «очень легко родила Мать, после того как **охотно вкусила любовного счастья**» (V.7.8); índrāya gātúr uśatīva yeme «дорога, выводящая на простор, **отдалась Индре, как любящая**» (V.32.10); ayám u tvā vicarṣaṇe jánīr ivābhí sámvr̥taḥ | prá sóma indra sarpatu «а **этот Сома, о очень подвижный**,

¹⁴⁴ Ср.: «Естественно возникающие в I, 145, 4 эротические ассоциации сами бросают свет на семантику *śvāntā-* (ср. две типовых характеристики фаллоса в загадках — набухание/возрастание/ и его подобие огню)» (Топоров В.Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология. 1986–1987. — М.: Наука, 1989. — С. 11; то же самое см.: Он же. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **svet-* // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 2. — М.: Языки славянских культур, 2010. — С. 273 и 313. Прим. 6.). По сути перед нами ещё одно описание Джйотир-Лингама.

пусть заползёт к тебе, о Индра, как переодетый [любовник] к женщинам» (VIII.17.7); stómam juṣethām yuvaśéva kanyānām aśvinā «наслаждайтесь восхвалением, как юноши — девицей, о Ашвины» (VIII.35.5); etām vām stómam aśvināv | ní amṛkṣāma yóṣaṇām ná márye «эту хвалу для вас, о Ашвины, мы привели, как женщину для юного мужа» (X.39.14); aśvinā kó vām śayutrā vidhāveva devāram máryam ná yóṣā kṛṇute sadhāstha ā «кто возьмёт вас к себе в постель, как вдова — деверя, как женщина молодого мужчину на свидание» (X.40.2); [о Божественной Матери и имманентном и трансцендентном аспектах Божественного Отца:] cátuṣkapardā yuvatīḥ supéśā ghṛtápratīkā vayúnāni vaste | tásyām suparṇā vṛṣaṇā ní śedatur yātra devā dadhiré bhāgadhéyam «юная жена с четырьмя косами, замечательно украшенная, с ликом, натёртым жиром, облачается в установленные формы; на неё уселись два мужественных (vṛṣaṇā — досл. «прыскающих [семенем]». — А.С.) орла, где боги получили наделение долей» (X.114.3)¹⁴⁵; [о демоне:] yás ta ūrū vihāratī | yónim yó antár āréḥi «кто разводит тебе бёдра, кто лижет лоно изнутри, того мы гоним отсюда» (X.162.4).

Играющие Светом именуются (зачастую в неспровоцированных или немотивированных (т.е. имеющих своими денотатами несексуальные явления/процессы) контекстах) любовниками, которые как братья и мужья ложатся к женщинам (yás tvā bhrātā pátir bhūtvā jāró bhūtvā nipádyate) (X.162.5): Сома — любовник вод-энергий (jāró arām) (I.46.4), коровы-лучи-мысли¹⁴⁶ приветствуют его криками, как женщина — желанного любовника (abhi gāvo anūṣata yóṣā jārām iva priyām) (IX.32.5), он усаживается в наделённых разумом существах как сокол и как идущий к юной жене любовник (eṣā syā mānuṣīṣu ā syenó ná vikṣu sīdati | gāchañ jāró ná yoṣitam)

¹⁴⁵ Ср.: **duvā suparṇā** sayújā sakhāyā samānām vṛkṣam pári śasvajāte | táyor anyāḥ pippalam svādú átti ánaśnann anyó abhi cākaśīti || **yātrā suparṇā amṛtasya bhāgām ānimeṣam vidāthābhivśaranti** | inó víśvasya bhūvanasya gopāḥ sá mā dhīraḥ pākam ātrā viveśa || yāsmīn vṛkṣe madhuādaḥ suparṇā nivīśante súvate cādhi víśve | tásyéd āhuḥ pippalam svādú āgre tán nón naśad yāḥ pitāram ná véda «**Два орла**, два связанных друг с другом товарища, обхватили одно и то же дерево. | Один из них ест сладкую винную ягоду, другой наблюдает, не вкушая. || **Где орлы о доле в бессмертии, о наделах, не мигая, вызывают**, | там могучий Пастух всего мира, мудрый, вошёл в меня, глупого. || На дереве том, где вкушающие мёд орлы селятся, размножаются все, | на вершине его, говорят, — ягода сладкая, до неё не доберётся тот, кто не знает Отца» (I.164.20–22). Ср.: «Ключевым ритуальным символом, лежащим в основе всего изучаемого круга явлений, представляется образ женщины у мирового дерева (или образ мирового дерева как эквивалентный женщине)... Эквивалентность мирового дерева и женщины отражена в "Ригведе". Это видно из полного параллелизма двух ведийских текстов [далее цитируются стихи I.164.20 и 22 и X.114.3. — А.С.]... Если, таким образом, ритуальное соотнесение мирового дерева и антропоморфного пуруши не вызывает сомнений, то вместе с тем достаточное число фактов подтверждает то, что с деревом связывался прежде всего образ женщины, как это видно уже из указанного выше параллелизма двух мест "Ригведы"» (Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva "конь". — С. 75–76 и 78.).

¹⁴⁶ Матерью коров является Заря Духовного Просветления (Ушас) (mātā gāvām uśāḥ (IV.52.2), mātā gāvām asi utóṣo (IV.52.3), gāvām mātā (VII.77.2)). Подробнее об их духовно-психологическом символизме см.: Семененко А.А. О значении термина vasu в Ригведе // Учёные записки / Колледж «Номос». — Вып. VII. — Воронеж, 2010. — С. 55–56.

(IX.38.4), eṣi pavamāna priyāṃ ná jāró índuḥ | sīdan váneṣu śakunó ná pátvā sómaḥ punānāḥ kalāśeṣu sáttā «Ты идёшь, о Павамана, сок сомы, как любовник к милой. Усаживаясь в деревянных сосудах, как летающая птица, Сома, очищаясь, садится в кувшинах» (IX.96.23), «он спешит, как любовник к женщине, как возлюбленный, чтобы сесть на лоно» (sāraj jāró ná yóṣaṇāṃ varó ná yónim āśadam) (IX.101.14); Агни — «девицам любовник, женщинам муж» (jārāḥ kanīnām pátir jánīnām) (I.66.8), «благой пришёл, сопровождаемый благою, любовник приближается сзади к сестре (Ушас), распространяясь вместе с прекрасно выглядящими днями, Агни(=Сурья) светлыми красками одолел Темноту» (bhadró bhadráyā sácamaṇa āgāt svāsāraṃ jāró abhí eti paścāt | supraketaír dyúbhir agnír vitīṣṭhan rúsadbhir várṇair abhí rāmām asthāt) (X.3.3); его форма Пушан — любовник сестры, хотевший посвататься к своей матери (pūṣāṇaṃ svásur yó jārā ucyáte (VI.55.4), mātúr didhiṣúm abravam svásur jārāḥ śṛṇotu naḥ (VI.55.5)); Ваю призывают: prá bodhayā púramaḍhiṃ jārā ā sasatīm iva «разбуди Изобилие, как любовник — спящую» (I.134.3); о пробуждаемом певцом любовнике—Индре (prá bodhaya jaritar jārām índram) (X.42.2) говорится: sṛjāḥ sīndhūṃr āhinā jagrasānāṃ ād id etāḥ prá vivijre javéna | múmuṣamāṇā utá yā mumucré ádhéd etā ná ramante nítiktāḥ || sadhrīcīḥ sīndhum uśatīr ivāyan sanāj jārā āritāḥ pūrbhíd āsām «Ты выпустил реки, проглоченные змеем. Тогда они ринулись в спешке, те, что хотели освободиться и освободились. Больше они не останавливаются, вдохновлённые. Вместе отправились они к Синдху, как страстно желающие. Проломитель крепостей издревле их прославленный любовник» (X.111.9–10); о Вене (см. выше) сообщается: apsarā jārām upasiṣmiyāṇā yóṣā bibharti paramé víoman | cārat priyāsya yóniṣu priyāḥ sán sá venāḥ «Юная жена, Апсарас, улыбаясь любовнику, несёт на высшем небе, как любимый бродит он в недрах (yóniṣu) любимого, этот Вена» (X.123.5); Индру и Варуну просят: yuvāṃ bhūtām asyā dhiyāḥ pretārā vṛṣabhéva dhenóḥ «станьте вы любовниками этой молитвы, словно два быка — у коровы» (IV.41.5). Риджрашва именуется юным любовником (jārāḥ kanīna ṛjráśuvaḥ) (I.117.18).¹⁴⁷ Ещё об одном Играющем Светом говорится: prayāntam ít pári jārām kanīnām pásyāmasi nórānirādyamānam «мы видим, как отправляется по кругу любовник девиц, который не ложится» (I.152.4).¹⁴⁸

¹⁴⁷ Риджрашва или Красноконный символизирует в РВ помещаемое Божественным Отцом в Тьму Бессознательного Духовное Солнце (см. подробнее: Семененко А.А. О символизме производящей экономической деятельности в Ригведасамхите // Экономическая история в дискуссиях: межд. сб. науч. трудов / под общ. ред. И.А.Ашмарова. — Выпуск 3. — Воронеж: ГОУ ВПО «Воронежский государственный технический университет», 2009. — С. 209–211.).

¹⁴⁸ О любовниках и любовницах в РВ см. также: Upadhyaya B.S. Women in R̥gveda. — 2nd ed. — Benares: Nand Kishore & Bros., 1941. — P. 195–198.

Причём в других местах те же самые Играющие Светом, которые именовались любовниками, оказываются уже любовницами: *máryo ná yóṣām abhí mányamāno áchā vivakmi índram* «словно молодой мужчина, мыслью стремящийся к женщине, я приглашаю Индру» (IV.20.5); *jāyēva rátyān ádhi śēva maṁhase soma* «о дружелюбный, ты проявляешь щедрость, как жена к мужу, о Сома» (IX.82.4).

Вся эта откровенно сексуальная и оргиастическая образность, однако, не должна вводить в заблуждение — как и в классической Тантре, в РВ она служит лишь средством более точной передачи поэтами-мистиками глубочайших духовных таинств взаимоотношений двух неразделимых аспектов Единого — Божественного Отца–Возлюбленного и Божественной Матери–Возлюбленной, Быка–Самца и Его Шакти (*vīṣṇa śaktīm*) (III.57.3)¹⁴⁹. Было бы в корне неверным за фонтанирующей сексуальностью профанной символикой ригведийских гимнов не замечать это истинностно-сакральное значение текста памятника и сводить его суть, подобно, например, Д.Н. Овсяннику-Куликовскому, к обожествлению половой любви и разврата¹⁵⁰. В этом смысле связанная с отношениями полов образность Самхиты выступает в роли своеобразного фильтра–цедилки, не пропускающего в Святая Святых Веды именно тех, кто делает своим Божеством не Божественную Мать как всеопорождающее и всесодержащее Лоно–Йони и Божественного Отца как оплодотворяющий её семенем ментального (*mánaso rétaḥ*) (X.129.4) и Сверхразумного Сознания (*réta ṛtām*) (X.61.11) Лингам–Свет, а мужские и женские (или даже животные) гениталии, грубых и примитивных сенсуалистов–гедонистов (*indara mā śíśnádevā ápi gur ṛtām naḥ*) (VII.21.5)¹⁵¹, принимающих символ за содержание и форму за дух.

¹⁴⁹ См. также: «Слово *нара* (*nr*) в Веде применимо как по отношению к богам, так и к людям, а не означает просто «мужчина»; я думаю, что первоначально это слово значило «сильный» или «активный», а уже потом «мужчина», и применялось к божествам мужской природы, активным божественным душам или силам, *pritiṣas*, в противоположность божествам женской природы, *gnāḥ*, представляющим собой их энергии» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 79.).

¹⁵⁰ См.: «Сома есть бог экстаза (от чего бы этот последний ни произошёл) и с точки зрения экстаза называется *vipra* — жрец, т.е. трясущийся, ибо корень *vir*... значит *трястись*. Но есть другой корень, который едва ли можно отделить от *vir*, — это — корень *var* — *бросать семя, сеять*... Эти данные указывают нам на представление самца и раскрывают пред нами концепцию примитивнейшей формы экстаза, — концепцию *полового экстаза*.» (Овсяннику-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. — Одесса: Тип. И.А.Зелёного, 1883. — С. 137.). И далее: «Сома — божество половой любви... Обрисовывается концепция Сомы, как божества половой любви... Это... мистическая концепция... Эроса культурного, бога половой любви» (Ibid. — С. 146–147, 159.).

¹⁵¹ Мы присоединяемся к мнению Ш.А. Гхоша о том, что *śíśnádevā* в РВ означают сенсуалистов (Пурани А.Б. Вечерние беседы со Шри Ауробиндо. Пер. с англ. Т.2. — СПб.: АО «Комплект», 1994. — С. 320.).

С учётом всего вышеизложенного следует переоценить и упоминания в РВ Шакти или Силы, встречающиеся во всех основных хронологических слоях памятника. Ею наделены и Играющие Светом, и авторы гимнов, и их добившиеся бессмертия предки–Йогины. С помощью священного слова, знания и Шакти поэтов возрастает-укрепляется пламя Божественной Воли (Агни) (*eténāgne bráhmaṇā vāvṛdhasva śáktī vā yát te sakṛmā vidā vā*) (I.31.18). Восхвалениями Играющие Светом порождают Агни на небе, он своими Шакти наполняет мир, становится трояким (т.е. присутствующим в уме, дыхании жизни и грубой материи) и помогает созреть вместилищам Света всех видов (*stómena hí diví devāso agním ájījanaṇ chákṭibhī rodasiprām | tám ū akrṇvan trēdhā bhuvé kām sá óṣadhīḥ pacati viśvārūpāḥ*) (X.88.10). Благой Шакти наделены совершающие жертвоприношение и выжимающие Сому (*bhadrā śáktír yájamānāya sunvaté*) (I.83.3), трудящиеся и сверкающие при выжимании пьянящей реки стебля–луча и призыве исполненного Шакти (*śáktīvo*) (V.31.6) и несущего Шакти (*śáktim bíbharsī*) (X.134.6) Индры–Гносиса (*pipīlé amśúr mádiyo ná síndhur ā tvā śámī śasamānāsya śáktiḥ | asmadriak chuśucānāsya yamyā*) (IV.22.8). Поэт хочет великой дружбы Надразумного и Супраментального Сознания (Индры), Его Шакти (множ. число) (*māhi ā te sakhiyām vaśmi śáktír*) (III.31.14). Певец просит, чтобы для него Шакти Индры была исполненной внутреннего Света (*indra vásvī śú te jaritré astu śáktír*) (VII.20.10=VII.21.10). Щедрый Индра дарит свою совершенную Шакти автору гимна во время решающей вспышки Просветления (*suśáktir ín maghavan túbhyam māvate deṣṇām yát páriye diví*) (VII.32.21). Сила–Сознание Сверхразумной Истины, т.е. близнецы Ашвины¹⁵², сравниваются с двумя руками, объединяющими для гимнотворцев Шакти (*hásteva śáktim abhí saṃdadī naḥ aśvinā*) (II.39.7). Ашвины, подобно Индре, мгновенно приезжают в решающую минуту во время вспышек Озарения к Шакти (*makṣú hí śmā gáchatha ívato dyūn índro ná śáktim páritakmiyāyām*) (IV.43.3)¹⁵³ и помогают своей Шакти и силами (*śaktam chakṭī aśvinā śácībhiḥ*) (VII.68.8). Свои Шакти есть и у духовного Блаженства–Ананды (Сомы) (*táva tyé soma śáktibhir*) (X.25.5). Шакти (множ. число) наделены и Отцы (*pitṛñām śáktír*) (I.109.3), вместе сидящие вокруг сладкого

¹⁵² См.: «Парное рождение Ашвинов вызывает в памяти постоянный ведийский дуализм Силы и Света, Знания и Воли, Сознания и Энергии, *go* и *aśva*. Во всех наслаждениях, приносимых нам Ашвинами, эти два элемента неразрывно связаны; где форма состоит из Света или Сознания, там содержание есть Сила и Энергия; где форма состоит из Силы или Энергии, там содержание есть Свет и Сознание. Но эти три формы наслаждения еще не все, что везет нам колесница Ашвинов; есть и еще что-то, четвертое — бурдюк, наполненный мёдом, из этого бурдюка мед изливается, струясь во все стороны. *Dṛtiḥ turīyo madhuno vi rapśate*. Ум, жизнь и тело есть эти трое; *turīya*, четвертый план нашего сознания, есть сверхсознание, Сознание–Истина» (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 317.).

¹⁵³ Благодарю за консультацию при прочтении данного сообщения И.А. Тонояна–Беляева (СПб).

напитка наделители жизненной силой, глубокие брахманы—отцы, достойные Сомы и исполненные Шакти (svāduṣaṃśadaḥ pitāro vayodhāḥ śāktīvanto gabhīrāḥ || brāhmaṇāsaḥ pītarāḥ sōmiyāsaḥ) (VI.75.9–10). Трудно определить, кто подразумевается под имеющим Шакти быком—самцом (vṛṣṇa śaktīm) (III.57.3), но, поскольку в РВ все Играющие Светом оказываются формами объединяющей в себе мужской и женский принципы—начала Единого Пламенной Воли Бога (Агни) (см. выше), то, в любом случае, это выражение можно считать квинтэссенцией учения РВ. И очень важно, что оно помещено в древнейшую, фамильную часть источника. Подытожим: **Шакти упоминается в I мандале — 3 раза (I.31.18; I.83.3; I.109.3), во II — 1 раз (II.39.7), в III — 2 раза (III.31.14; III.57.3), в IV — 2 раза (IV.22.8; IV.43.3), в V — 1 раз (V.31.6), в VI — 1 раз (VI.75.9), в VII — 4 раза (VII.20.10; VII.21.10; VII.32.21; VII.68.8) и в X — 3 раза (X.25.5; X.88.10; X.134.6). Итого в наиболее ранних циклах (II–VII) памятника — 11 раз, в самых поздних (I и X) — 6 раз.** Всё это убедительно доказывает, что учение о Шакти существовало с самого начала и на протяжении всего периода создания и оформления в Самхиту гимнов РВ, которая, таким образом, оказывается первотекстом не только Тантры, но и шактизма.

В заключение подведём основные итоги нашего исследования.

РВ является важнейшим историческим документом, созданным автохтонными в Южной Азии носителями индоарийского языка за несколько веков до начала эпохи Зрелой Хараппы (до 2600 г. до н.э.).

В РВ отразился глубоко развитый в среде ригведийских индоариев культ Божественной Матери, главной составляющей которого является почитание женского лона (yonī, upastha), связанными с ним второстепенными культами Её форм — поклонение Адити, Дхишане, Речи, Ушас и Ночи, Сурье, Пришни, Небу и Земле, Водам и Рекам, Горам и Деревьям, Полю и Борозде (а также многим другим Играющим Светом (Дэви)¹⁵⁴). Ригведийский культ Матери является системным и многогранным.

¹⁵⁴ Здесь мы их не рассматривали, т.к. ставили себе другую задачу. См. характерные (но неполные) списки форм Матери в древнейших мандалах РВ: rākām ahām suhāvām suṣṭutī huve śṛṇōtu naḥ subhāgā bódhatu tmānā | sīvyatv āpaḥ sūciyāchidyamānāyā dādātu vīrām śatādāyam ukthīyam || yās te rāke sumatāyaḥ supéśaso yābhīr dādāsi dāśūṣe vāsūni | tābhīr no adyā sumānā upāgahi sahasrapośām subhage rārāṇā || sinīvālī pṛthustuke yā devānām āsi svāsā | juśāsva havyām āhutam prajām devi didiḍdhi naḥ || yā subāhūḥ suaṅgurīḥ suśūmā bahusūvarī | tasyai viśpātniyai havīḥ sinīvālyai juhotaṇa || yā guṇḡr yā sinīvālī yā rākā yā sārāsvatī | indrāṇīm ahva ūtāye varuṇāṇīm suaśtāye «Раку, легко призываемую, я зову прекрасным восхвалением. Пусть услышит нас любимая! Пусть сама заметит! | Пусть шьёт она работу неломаемой иглой! Пусть подарит она драгоценного сына, достойного хвалы! || Твои прекрасные милости, о Рака, с помощью которых ты даёшь блага почитающему, — | с ними приди ты к нам сегодня благосклонная, давая процветание тысячам, о любимая! || О Синивали с

широкой косой, которая сестра богов, | наслаждайся возлитой жертвой, направь нас, о богиня, к потомству! || Синивали, что прекраснорукая, прекраснопалая, прекраснорожающая, многоорожающая, | этой госпоже племени возлейте жертвенное возлияние! || Что Гунгу, что Синивали, что Рака, что Сарасвати, | Индрани я призвал на помощь, Варунани — на счастье» (II.32.4–8); *prá pastíyām áditim síndhum arkaíh suastím t̥le sakhiyāya devīm | ubhé yáthā no áhanī nipāta uśāsānāktā karatām ádabde* «Я призываю Пастья, Адити, Синдху, богиню Свасти для дружбы. | Ушас и Ночь, две, не терпящие обмана, пусть сделают так, чтобы обе половины суток охраняли нас!» (IV.55.3); *vásvīr no átra pátnīr ā dhiyé dhuḥ || úpa va éše vándiyebhiḥ śūśaiḥ prá yahví divás citáyadbhir arkaíh | uśāsānāktā vidúṣīva víśvam ā hā vahato mártiyāya yajñám || dhānyā sajōṣā dhiṣānā námobhir vānaspátīnīr ōśadhī rāyā éše || padé-pade me jarimā ní dhāyi várūtrī vā śakrá yā pāyúbhiś ca | śiśaktu mātā mahī rasā naḥ smát sūribhir ṛjuhāsta ṛjuvāniḥ || īsam aśyāma śāsā gōḥ | śā naḥ sudānur m̐lāyanti devī prāti drāvantī suvitāya gamyāḥ || abhī na iḷā yūthāsyā mātā smān nadībhir urvāśī vā gr̥ṇātu | urvāśī vā bṛhaddivā gr̥ṇānā* «Благие жёны богов пусть наделят здесь нашу поэтическую мысль! || Я хочу подойти к вам с гимнами, достойными хвалы, примечательными песнями про[славить] двух юниц неба. | Ушас и Ночь, как две ведуньи, [знающие] всё, пусть привезут жертву для смертного! || Согласно Дхишана, делающая богатым — с поклонениями [воспеваю] лесные деревья, растения в поисках богатства. || Пусть шаг за шагом складывается моя старость — [сделает ли это] могучая Варутри или с помощью защитников! | Да поможет мать, великая Раса, нам вместе с покровителями, с праведной рукой, праведная. || Жертвенной услуды пусть достигнем мы благодаря наставлению коровы. | Пусть эта обладающая прекрасными дарами милостивая богиня бегом прибежит навстречу для удачи! || Ида, мать стада, или Урваши вместе с реками пусть нас поддержат, воспевая, | или же Урваши с высокого неба, воспевая» (V.41.6–8, 15, 18–19); *prāti me stómam áditir jagrbhyāt sūnūm ná mātā h̐diyam suśévam || v̐ṣṇaḥ pátnīr nadiyo vibhvataṣṭāḥ | sárasvatī bṛhaddivótā rākā daśasyāntīr varivasyantu śubhrāḥ || mā no mātā pṛthivī durmatau dhāt* «Пусть Адити примет мою хвалу, словно мать сына, взявшего за сердце, нежно любимого! || Жёны быка — реки, сделанные Вибхваном, | Сарасвати с высокого неба, а также Рака, пусть создадут свободу, прекрасные, проявляя благожелательность! || Мать–земля да не поместит нас в немилость!» (V.42.2, 12, 16); *ā no mahīm arāmatim gnām devīm námasā rātāhavyām | mādhor mādāya bṛhatīm ṛtajñām || ā no divō bṛhatāḥ párvatād ā sárasvatī yajatā gantu yajñám | hávam devī jujuṣānā ghṛtācī śagmām no vācam usatī śṛṇotu* «Сюда великую Арамат, божественную жену, которой приносят жертву с поклонением, | для опьянения сладким, могучую, знающую закон! || С высокого неба, с горы пусть придёт к нам на жертвоприношение Сарасвати, достойная жертв! | Богиня, наслаждающаяся зовом, окружённая жиром, пусть услышит благосклонно нашу могучую речь!» (V.43.6, 11); *gnāḥ sárasvatī juṣanta || utā tyé naḥ párvatāsaḥ suśastāyaḥ sudītāyo nadiyas trāmaṇe bhuvan | uruvyācā áditih śrotu me hávam || devānām pátnīr usatīr avantu naḥ právantu nas tujāye v̐jasātaye | yāḥ pāṛthivāso yā apām ápi vraté tā no devīḥ suhavāḥ śárma yachata || utā gnā viyantu devápatnīr indrāṇī agnāyī aśvinī rāt | ā ródasī varuṇānī śṛṇotu viántu devīr yā ṛtūr jānīnām* «Жёны, Сарасвати пусть наслаждаются! || А также те прославленные горы, сверкающие реки да будут нам во спасение! | Широко простёршаяся Адити да услышит мой зов! || Жёны богов да помогут нам по своей воле, поддержат нас с потомством и захватом награды! | Которые земные, которые в обете у вод, эти легко призываемые богини пусть даруют нам прибежище! || А также жёны–супруги богов пусть одобряют: Индрани, Агнайи, Ашвини, Царица! | Пусть одобряют богини, что [устанавливают] срок для женщин!» (V.46.2 и 6–8); *ā yān naḥ pátnīr gāmanti áchā || siyād asmé arāmatir vasūyūḥ || tā no rāsan rātiṣāco vásūni ā ródasī varuṇānī śṛṇotu* «Когда же придут к нам жёны... || Да будет у нас Арамат, богатая добром! || Пусть даруют нам блага эти сопровождающие дары, пусть услышат Родаси, Варунани!» (VII.34.20–22); *śām naḥ púramdhiḥ || śām na urūcī bhavatu svadhābhiḥ || śām no áditir bhavatu vratébhiḥ || śām no bhavantu uśāso vibhātīḥ || śām sárasvatī sahā dhībhir astu || śām naḥ p̐śnīr bhavatu devāgorā* «На счастье нам Пурамдхи! || На счастье нам пусть будет просторная с обычаями! || На счастье нам пусть будет Адити с заветами! || На счастье нам пусть будут Утренние зори сверкающие! || На счастье пусть будет Сарасвати с молитвами! || На счастье нам пусть будет Пришни, хранимая богами!» (VII.35.2, 3, 9, 10, 11, 13); *ā yāt sākām yaśāso vāvaśānāḥ sárasvatī saptáthī síndhumātā | yāḥ suśvāyanta sudúghāḥ sudhārā abhī svēna páyasā r̥p̐iyānāḥ || mā naḥ pári khyad ākṣarā cáranti || prá vo mahīm arāmatim kṛṇudhvam | rātiṣācam púramdhiḥ* «Когда при[ближаются] вместе блистательные, полные желаний, — Сарасвати, чья мать Синдху, седьмая — | что хорошо плодоносят, хорошо доятся, хорошо текут, набухая от своего молока... || Да не проглядит нас пасущаяся корова! || Поставьте впереди для вас великую Арамат, | Пурамдхи, сопровождающую дарение» (VII.36.6–8). Блестящий разбор культов ряда ригведийских Дэви (Иды, Махи–Бхарати, Сарасвати, Дакшины, Адити, Ушас, Сарамы, Вак, Вод, Коровы) — играющих огромную роль в религиозно-мистическом учении РВ и являющихся важнейшими составляющими более всеобъемлющего культа Божественной Матери — произведён Ш.А. Гхошем (Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — 560 с.). Обзор женских Играющих Светом РВ дан в: Upadhyaya B.S. Women in R̥gveda. — 2nd ed. — Benares: Nand Kishore & Bros., 1941. — Р. 3–32. Наиболее полный список ригведийских Дэви (включая коллективные обозначения) из 64 пунктов и их различные классификации приводятся в книге: Agrawala P.K. Goddesses in Ancient India. — New Delhi: Abhinav Publications, 1984. — Р. 48–54. По его словам, «более старая точка зрения состояла в том, что богини лишь очень незначительно представлены в ригведийском пантеоне. Но это мнение необходимо пересмотреть» (Ibid. — Р. 139.).

РВ содержит уже в древнейшей своей части следы культа Божественного Отца, важным элементом которого выступает зарождающийся протокульт Джйотир-Лингама. Соответствующий термин (līṅga) ещё не подобран.

Главным символом Божественных Отца и Матери в РВ служит Пламя Божественной Воли или Агни, проявлениями или аспектами Которого оказываются все остальные Играющие Светом (Дэвы и Дэви).

Агни — образ Единства Женского и Мужского Принципов Божественного.

Ригведийские ритуалы жертвоприношения в огонь (перед жертвенным столбом) и выжимания священного напитка, земледелие, скотоводство, сбор плодов и изготовление деревянных изделий (особенно сосудов) — это формы культа Божественного Отца и Божественной Матери.

РВ является Первотекстом (т.е. основополагающим текстом) шиваизма, Тантры и шактизма. Во всех её хронологических слоях представлены несомненные свидетельства поклонения Агни=Шиве=Рудре (Агни→Шиве и Агни→Рудре) и Матери/Шакти в образах Джйотир-Лингама и Йони. Шиваизм, Тантра и шактизм не просто нисколько не чужды древнеиндоарийской ригведийской культурной среде, наоборот, они (с такими их народными элементами как поклонение буйволу, зебу, гауру, гаваю и ашваттхе, массовые кровавые жертвоприношения скота, полиандрия, оргиастические культы плодородия) уже явственно присутствуют в ней и в РВ как в своём древнейшем из зафиксированных текстуально источнике.

Култ Йони в РВ намного более распространён и развит по сравнению с формирующимся культом Джйотир-Лингама, что указывает на то, что РВ является в первую очередь текстом для поклонения Божественной Матери.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Дополнительным аргументом, очередной раз указывающим на необходимость отнесения времени создания РВ к периоду как минимум до эпохи Зрелой Хараппы, является следующее обстоятельство (при переводе подчас трудно передать весьма специфические словоупотребление, орфографию, пунктуацию и стиль японских соавторов): «Глиняные статуэтки доисторического Балучистана были разбиты на многие типы по стилю и датировке или региональному распространению... <...>... А. Тип Кулли... <...>... Фигурки Типа Кулли были раскопаны на многих памятниках... Кулли, Мехи, Амри, Сиах Дамб, Ниндовари и т.д. ... <...>... Хотя они отличаются от фигурок Кулли в отношении украшений головы, стать верхней половины тела или от бёдер и выше, круглое основание, заострённое (клювовидное) лицо [, образованное] посредством выщипывания глины из головы[,] возникли уже в период Ниндовари I (Рис. 5). Она [женская статуэтка этого типа. — А.С.] держит горшок под левой рукой. Этот мотив держания горшка важен для

понимания глиняных фигурок и хронологического сопоставления с другими типами статуэток. Фигурка Типа Жоб, держащая горшок... найденная в [слое] периода Мергарх VII В. Поэтому статуэтка Типа Кулли появилась около 2700 г. до н.э. И за ней последовали статуэтки, раскопанные в период Ниндовари II, на памятнике Кулли и в период Амри III... В. Тип Жоб... Фигурки Типа Жоб — это те, которые Стейн впервые нашёл в Периано Гундай в округе Балучистана Жоб, Фэйсэрсervis назвал их матерями-богинями Жоб [Fairservis 1959]. Они были обнаружены на археологических памятниках Северного Балучистана, таких как Жоб-Лоралай, долины Кветты и равнины Качи [Fairservis 1956; Jarrige et al. 1995]. Особенно много их было раскопано из [слоёв от] докерамического неолита до эпохи халколита в Мергархе [Jarrige, C. 1991, 1997, 2005, 2006]... <...>... Глиняные фигурки раскопаны [начиная] с древнейшего до 8 уровня, уровень 9 — последний. Они почти все необожжены и делаются на стоящие и в сидящем положении. Но стоящая статуэтка не означала стоящую в буквальном смысле. Стоящие фигурки имеют груди и голову на верхней части длинных прутков. У них нет изображённых ног. Другая форма сидящей статуэтки появляется с третьего слоя и далее, слегка согнутые биконические, один конец — для головы, другой — для стоп, изогнутая часть — для бёдер (Рис. 5). Многие из этих сидящих фигурок имеют какое-то украшение на талии, бёдрах и стопах. Эти очень простые статуэтки продолжают [производиться] до Периода II без стоящих фигурок наряду со сделанными из гальки статуэтками... В Период IV фигурки становятся более представительными. Голова явно видна, вылеплены большие груди, стопы разделены надвое. У стоящих статуэток сделаны лицо, глаза и нос, но у изогнутых биконических фигурок сделано отпечатками пальцев на части головы только уплощённое овальное лицо без носа и глаз. Стоящие статуэтки являются наследниками таковых Периода I, но они исчезли во время Периода IV, продолжение этого типа фигурок так никогда и не появилось. Стоящие статуэтки появляются в поздний период как наследники других, сидячих фигурок. Сидящие статуэтки... — основной тип фигурок Мергарха и культуры Кветты. Основные признаки сидящих статуэток — техника изготовления и украшения груди, ожерелья. Сидящие фигурки, указанные на Рис. 5, сделаны из нескольких кусков глины, двух треугольных пирамид для стоп, ещё одной — для верхней части тела, маленькие треугольные пирамиды — для грудей и стержень — для головы. Глиняные жгуты наклеены над грудями для [обозначения] ожерелий. Типичные статуэтки Жоб появляются с Периода V и далее. Биконический стиль и техника изготовления в основном унаследованные, но представительность усиливается и [налицо] преувеличение женского [начала], а именно бёдер, грудей, изобильные украшения и огромные причёски или украшения волос. Лицо сделано выщипыванием наружу носа, глаза — из впалых глиняных дисков и губы — из наклеенных глиняных жгутов. Некоторые изменения внешности произошли в Период VII. Положение тела приспособлено для сидения на стуле, а стопы — искусно разделены, руки тоже отделены от тела. Формы тела, бёдер, грудей и сочетание конечностей становятся естественными. А более очевидным изменением статуэток в Мергархе является **появление мужчины**, и помимо этого он стоит на прямых ногах **с обнажённым penisом**. Первая фигурка Мужчины появилась на памятнике Наушаро, расположенном около Мергарха... В отличие от женских статуэток мужские носят подвеску наподобие галстука и украшение на голове или тюрбан. Самое важное — что **мужская фигурка с миндалевидными глазами держит в своих руках младенца**. На ней головная повязка с треугольным украшением и штаны. **Стиль украшения на голове — такой же, что и женских статуэток Периода VII**. А некоторые **женские фигурки также держат младенца на своих руках**. Эти статуэтки Типа Жоб могут быть подразделены на два [типа], тип Северного Жоба и [тип] Южного Жоба...<...>... С. Тип Гомал. Фигурки Типа Гомал были впервые раскопаны в Гумле на равнине Гомал правобережья реки Инд [Dani 1970-71; Durrani 1988; Farid Khan et al. 1991, 2006; Halim 1972ab]. Признаки этого типа... — плоское тело и изогнутая нижняя часть тела, и огромные бёдра и наклеенные груди — указывают на женщину [Shudai 2004]. Выражение лица — только нос без глаз и рот [или: и рта]. Он возникает в Периоде III Гумлы, соответствующем Мергарху VI–VII, и произошёл от типа Северный Жоб. Статуэтка из Периода IV Гумлы держит в своей руке перед талией горшок...<...>... Эволюционные изменения Типа Жоб произошли у женских и мужских фигурок, вновь появившихся в Период VII, в Период Наушаро ID мужские статуэтки изменили свою внешность на миндалевидные глаза и ношение головной повязки с украшением вдобавок. Он [мужчина] держит младенца в руках. Младенец, может быть, обозначает плодородие, человек, который держит [дитя] в руках, значит, находится в плодovitом состоянии в данной ситуации. Женщина, которая может дать рождение младенцу, обладает плодovitостью сущностно. Женские статуэтки, держащие ребёнка, повторяют и подчёркивают её плодovitость. Сидящее положение женских фигурок, касающихся земли, также указывает на плодородие. Однако **находящийся на руках мужской статуэтки младенец является представителем и символом плодovitости мужчины, который не может рожать**. Эта **мужская фигурка, держащая дитя, появляется в Период ID Наушаро, который соотносится с окончанием и [временем] сразу после упадка Мергарха**. Считается, что в этот период возникла новая необходимая социальная система мужского лидера. Но новая социальная система и её выражение не появились вдруг. **Мужская статуэтка со впалыми глазами, такими же, как [у] женских фигурок, держит горшок в своих руках в период Мергарх VII до появления мужской статуэтки с миндалевидными глазами и головным поясом с украшением, держащей младенца**. Мужские фигурки имели те же черты внешности, что и женские. Это означает, что **горшок является символом**

Отображаемая гимнами РВ материальная и духовная культура индоариев находит многочисленные прямые соответствия в археологических реалиях Северо-Западного Индостана периодов Прехараппа — Ранняя Хараппа — Зрелая Хараппа¹⁵⁶, что ещё раз убедительно опровергает теорию арийского переселения/вторжения на субконтинент (Aryan Invasion/Immigration Theory (AIT)) и доказывает теорию автохтонного происхождения на нём ригведийских ариев (Out-of-India Theory (OIT)).

плодовитости. Женская статуэтка из Кулли тоже держит горшок под своей рукой как описано выше (Рис. 5). Мужская фигурка, держащая в руках горшок перед своей грудью, является формой, обозначающей переход к мужской статуэтке, держащей младенца в своих руках, для доказательства закрепления за ним [мужчиной] социальной [функции] фертильности. Переход был далее развит в технике изготовления фигурок приданием мужским статуэткам новых черт, таких как миндалевидные глаза и головная повязка с украшением. Однако, он [мужчина] не мог показать свою плодovitость без держания плодovитого младенца... Необходимо обратить внимание на изображение миндалевидных глаз и повязки на голове с украшением... Хотя «Царь–Жрец» Индской цивилизации является знаменитой статуей с миндалевидными глазами и повязкой на голове с украшением, это поздняя фаза цивилизации. Другие каменные статуи с миндалевидными глазами и головной повязкой с украшением указывают на то, что эти признаки мужчины были знакомы обществу Индской цивилизации (Рис. 7). И эти характеристики мужских статуй распространились по долине Инда до Афганистана. Это та цивилизация, в которой эти мужские фигурки и статуи с новыми выразительными чертами указывают на новый общественный [порядок]... Памятник Мергарх, основной региональный центр Кветты и долины Качи в Балучистане, пал после Периода VII, когда мужская статуэтка появилась на равнине Качи. После этого основной региональный центр равнины Качи переместился в Наушаро Периода II, и их культура тоже переместилась из Балучистана в Хараппу. Следовательно, можно сделать вывод о том, что... ранняя фаза Хараппской культуры или Индской цивилизации находилась в состоянии конфликта с поздней фазой культуры Балучистана, особенно Мергарха Периода VII, и Индская цивилизация распространилась на равнину Качи в Период II Наушаро... <...>... Идеологический женский лидер с миндалевидными глазами, который обеспечивал сельскохозяйственную и социальную плодovitость, появился первым, а мужской лидер с миндалевидными глазами, держащий младенца, как покровитель плодovitости появился позже. Мужчина не мог быть лидером без плодovitости, и также выражает прямую власть силы» (Hideaki Shudai et al. Report on the Survey of the Archaeological Materials of Prehistoric Pakistan stored in the Aichi Prefectural Ceramic Museum. Part 6: Human Figurines and Some Remarks on the Social Development in the Prehistoric Balochistan // The Bulletin of Tsurumi University: Studies in Humanities, Social and Natural Sciences. — Vol. 52. — No. 4. — Yokohama: Tsurumi University, March 2015. — P. 14–20 // [Электронный ресурс:] http://library.tsurumi-u.ac.jp/metadb/up/admin/52_4_02_shudai.pdf). Т.о. перед нами процесс становления культа мужского божества, зафиксированный двумя хронологически параллельными видами источников — археологическими (статуэтки рубежа IV–III и первых веков III тыс. до н.э.) и текстуальными (данные гимнов РВ о возникновении почитания Божественного Отца–Любовника в форме Лингама). Здесь археологические данные прекрасно дополняются текстуальными и одновременно ещё раз датируют их.

¹⁵⁶ См. также: Доклад А.А. Семененко «Об однорогом быке в Ригведе и хараппской культуре» на Десятой региональной научной конференции исторического факультета Воронежского государственного университета «Власть и общество: история взаимоотношений» 19.03.2016 г. // [Электронный ресурс:] <https://youtu.be/BvXQRaPop6E>.

Приложение I.

«Богиня–Мать в доисторический период.

...<...>...

Маршалл разделил все терракотовые женские статуэтки из культур Мохенджо-даро и Хараппы и Балучистана, имеющие какое-либо религиозное значение, на следующие группы:

- (1) С детьми на руках... или в состоянии беременности... возможно, приношения по обету с магическим значением; или только отвращающие беду в последнем случае.
- (2) Отличительный и единообразный тип Богини–Матери, представленный большинством [фигурок]. Он описывается им: «Стоящая и почти голая женщина с лентой или поясом на чреслах со сложным головным убором и воротником и иногда с орнаментальными нащёчками и длинным ожерельем. У многих из этих статуэток серёжки имеют форму раковиноподобных чаш, подвешены на лентах с каждой стороны головы, тогда как причёска вверху более или менее подобна полумесяцу... или заканчивается остриями»...
- (3) Тип Богини Балучистана:
 - (а) голова–и–бюст, только заканчивающийся плоским основанием; с птицеподобным лицом, изысканными ожерельями, руками на талии или на грудях...
 - (б) голова–и–бюст, только заканчивающийся плоским основанием, с гротескным лицом, подобием капюшона над головой и изысканными ожерельями. ... <...>...

В долине Кветты среди приличного числа терракотовых фигурок те, что были идентифицированы на данный момент, все являются женскими. Фэйзсервис разбил их на три группы А, В и С; группа С состоит только из фрагментов.

Группа А характеризуется весьма изысканной проработкой деталей с фигурами, отличающимися тяжёлыми, несколько отвисшими грудями, узкой талией и широкими бёдрами. Ноги выделены насечками, которые идут сразу от линии талии до нижних концов, представляющих собой стержень. Стопы не обозначены, а задняя часть фигурок плоская. Характерны свисающие на

грудь ожерелья, почти закрывающие тело от плеч до талии. В одном случае видны несколько прядей спадающих на плечи волос...

Группа В включает в себя богиню типа Жоб, отличающуюся основной-подставкой, прилепленными вытарщенными глазами и высокой причёской... Отвисшие груди являются чертой, типичной для фигур долины Кветты, хотя на одном экземпляре они представляют собой простые прилепленные точки. Интересно изображение прядей/кос; в одном случае обозначены краской. ...<...>...

Вместе с этой обнажённой плодовитой женщиной были найдены изувеченные глиняные быки... Есть только две бычьи головы; на их верхушке между рогами нарисован характерный яйцевидный узор, идущий даже ниже лба. Этот знак на лбу был правильно идентифицирован как [имеющий] форму uonі, символа женской плодовитости... Интересный предмет в Периано Гундай, найденный Стейном, изображает женский орган в реалистичной манере... Пока он представляет единственный пример вотивной uonі, полученный с халколитических памятников Балучистана...

Объёмное изображение богини «типа Кулли» также встречается в Бампур–Макарне в Юго-Восточном Иране и в Бакуне А в Юго-Западном Иране. Далее примечательно появление статуэток богини и «типа Жоб», и «типа Кулли» в Мундигаке IV и в Дех Мораси Гундай в Афганистане.

Ещё два типа иранских (или протохарраппских?) форм Богини–Матери различимы как появляющиеся в предшествующий период в Мундигаке. В то время как их родство с иранскими и туркменскими моделями женщин представляется хорошо обозначенным, нет, однако, пока известных образцов этой разновидности на памятниках Балучистана. Первый из них изображает большие груди, крыльеподобные выступы для рук и нижнюю часть туловища, переделанную под высокую колонну–подставку. Другой тип отличается уплощённой фигурой скрипичной формы с заметными грудями; он... имеет свой вероятный аналог в Мохенджо-даро в виде редкого объёмного изображения, опубликованного Макеем. Однако, некоторые халколитические статуэтки Деккана и Центральной Индии могут быть описаны как имеющие сильное сходство с подобными экземплярами Мундигака.

Сейчас от Группы А в классификации фигурок долины Кветты Фэйзсервиса следует выделить новый тип, образцы которого представлены некоторыми статуэтками, сохраняющими более или менее различные

специфические детали, но связываемыми вместе бросающимся в глаза признаком их ног или бесформенно коническим туловищем, наклонённым вперёд. Его стали распознавать по данным, выявленным в Гумле II (долина Гомала), Джалилпуре II (неподалёку от Мултана), Мехегархе (рядом с Боланским проходом), Сур Джангале (Лоралай), Саид Кала Тепе (область Кандагара), к которым также должна быть причислена находка на поверхности из Дамб Саадата из-за того факта, что она имеет «ноги, смело выдвинутые вперёд от коленей почти под прямыми углами к телу». Для Балучистана и родственных контекстов этот тип может быть обозначен как фигура Богини–Матери стиля «долины Кветты» или «Дамб Саадат». Для неё есть хорошо доказанные близкие аналоги, также как и культовые предшественники, среди некоторых иранских и туркменистанских прототипов.

Основной тип человеческих статуэток... с памятников Кулли изображает вылепленное от руки тело женщины, которое неизменно оканчивается плоской подставкой, указывающей на то, что они предназначались для индивидуальной установки на какой-то стойке или на земле. Выщипанное лицо сильно напоминает птичье и фигура гротескно увешана сложными ожерельями с прикреплёнными раковинами и другими подвесками, и характерная причёска. Как правило, никакого преувеличения ни в отношении груди, ни какой-либо другой части, символизирующей женскую плодovitость, не найдено; фактически нижняя часть отсутствует. Руки подбоченившиеся с кистями, покоящимися на талии или на грудях... То же птичье лицо также типично в случае с хараппскими глиняными фигурками, по-видимому, изображающими родственную богиню или её хараппскую «наследницу»...

На её природу Великой Матери указывает статуэтка, держащая двух детей в своих руках...

Ещё несколько фактов могут быть отмечены по поводу этих богинь Кулли:

(1) Они удачно делятся на две группы:

- (а) Груды весьма значительны, в деталях менее изощрённо украшенные орнаментами.
- (б) Груды незначительны или не показаны на других изобильно украшенных образцах.

- (2) Однако, не предпринимается никаких попыток указать платье.
- (3) Как правило, все фигурки богини повреждены в древности, что очевидно указывает на то, что [они] являются выброшенными после ритуальных манипуляций приношениями.
- (4) Большое число их было найдено в пределах ограниченных территорий на разных памятниках. Это говорит о том, что они были приношениями, скопившимися в храме или на освящённой площадке.
- (5) Вместе с ними были найдены быки не менее многочисленные и значимые.
- (6) В Мехи была выявлена очевидная связь статуэток с погребениями людей. Наряду с другими предметами фигурки богини обнаружены вместе с кремированными телами. В одном особенном случае три статуэтки богини были открыты помещёнными на частично обожжённый череп.

Этот последний факт указывает на то, что **Богиня «Кулли» рассматривалась как одновременно управляющая смертью и жизнью в своём двойственном аспекте. Судя по всему, она имела функцию, аналогичную упомянутой в гимнах Ригведы для богини–Земли (выд. нами. — А.С.)...**

Родственная богиня встречается в долине Жоба в форме схожих глиняных фигурок женщин и быков. Однако число статуэток быков незначительно. Женский тип... представляет «Ужасную Мать»... чьи несколько черт могут быть отмечены.

- (1) Она изображает голову–и–бюст женщины, оканчивающийся ниже талии небольшой подставкой. [Но смотри фигурку из Мехегарха, имеющую целые ноги, у этого типа статуэтки богини.]
- (2) У неё высокий гладкий лоб над глазницами с вытаращенными глазами, нос с горбинкой и зловещий щелевидный рот.
- (3) В этом сразу же проявляется её ужасный, отвратительный аспект. На нескольких экземплярах выражение подобно ухмыляющемуся черепу. И таким образом, согласно Пигготту, фигурки Жоб «выглядят, скорее, зловещим воплощением богини–матери, которая также является хранительницей мёртвых»...

- (4) Характерно подчёркивание хорошо вылепленного бюста; и на нескольких образцах ожерелья показаны в типичной манере.
- (5) Специфичен капюшон, образуемый чепцом на голове и шарфом, который покрывает её лицо с боков до плеч...

Калибанган... едва ли какие-то женские статуэтки известны с этого памятника и какие бы то ни было связи, которые мы можем постулировать относительно поклонения богине здесь, могут основываться на двух печатях, одна изображает двойника хорошо известной в Мохенджо-даро темы божества, устроившегося внутри дерева, со стоящим внизу тигром... Но другая является уникальной цилиндрической печатью, изображающей довольно сложную мифическую сцену... Часть изображения действительно показывает гибридную фигуру богини с телом тигра, знакомую по Мохенджо-даро... тогда как оставшаяся часть состоит из трёх стоящих фигур, включая женское божество в центре с божествами с каждой стороны. Последние, вероятно, являются мужчинами и каждый из них, по-видимому, обращён лицом внутрь и держит своей правой рукой висющую руку богини в центре близко к себе, при этом нападая на борющегося соперника с длинным копьём, поднятым над головой в своей левой руке...

Из Лотхала известно максимум пять терракотовых статуэток, доказывающих существование культа Богини–Матери в данном месте. Один экземпляр сильно напоминает тип Кулли, имея подставку–основу, конические руки и голову с выщипанными орнаментами по бокам и без каких-либо наклепанных украшений. Другой тип представлен хорошо вылепленным телом с широкими плечами, большими грудями, короткими и толстыми руками и такими же ногами, разделяющимися в виде арки. Все образцы фрагментированы и ни в одном случае голова не сохранилась; примечательно, что у более полного экземпляра обозначен пупок. Однако в физиогномическом отношении этот тип оказывается имеющим тесное родство с фигурами богини Инамгаона...

Огромное число женских терракот было обнаружено в главных хараппских городах Мохенджо-даро и Хараппа. Среди них оказывается преобладающим единообразный тип как делающий очевидный упор на женские части тела... Большинство изображается в стоящем положении; где бы женщину не показывали в какой-то другой позе, её религиозное значение вряд ли подразумевается, например, месящей тесто, держащей большое плоское блюдо, с руками на коленях и т.д. Почти во всех случаях чётко обозначена нагота или полунагота.

Сравнительная редкость мужских фигур придаёт, без сомнения, исключительное значение многочисленным женщинам, что касается их предназначения и популярности... Как сформулировано Макеем, «из-за их сходства друг с другом и частоты встречаемости эти статуэтки со сложными головными уборами и драгоценностями являются священными образами».

- (1) Основной тип, также значимый количественно, характеризуется стоящей, почти голой женской фигурой с близко поставленными ногами и ступнями, висящими по бокам руками, носящей ленту или пояс вокруг чресел, изощрённый головной убор и воротник и длинное ожерелье из многих нитей. Помимо её отличительной причёски в форме веера её иконография включает в себя полузвериное лицо. Выщипанный наружу нос, наклепанные овальные глаза и прочерченный рот характеризуют её лицо...

Эти статуэтки и несколько других демонстрируют лучшее исполнение при сравнении с другими объёмными фигурами и моделями. Этот факт может указывать на их тщательное и намеренное изготовление, явно в рамках устоявшейся иконографии... То, что этот тип обозначает Богиню–Мать, по сути, подтверждается несколькими другими схожими разновидностями того же изображения.

А. На некоторых образцах с каждой стороны головы видны крошечные чашечки или корзиноподобные предметы, поддерживаемые лентами...

В. Без большого веероподобного головного убора.

Как подмечено Макеем, корзиноподобные дополнения с каждой стороны головы уникальны и «эта часть... в Мохенджо-даро... предстаёт ограниченной фигурами богини–матери. Лента на лбу, явно из какого-то сотканного материала, служила для их крепления... На некоторых из них до сих пор остаются сажеподобные пятна». Эти пятна очевидно являются отметинами копоти, указывающими на то, что эти «чаши» использовались как лампы в древности... как часть исполняемого для богини ритуала.

- (2) В некоторых случаях фигура показана с ребёнком, удерживаемым на её руке рядом с грудью... В одном случае таких младенцев два...

- (3) Заметный класс плодовой женщины обнаружен снабжённым рогатым головным убором...
- (4) Есть несколько глиняных моделей, которые изображают стоящую богиню с каким-то предметом на голове и двумя руками, поднятыми для его поддержки...<...>...
- (5) Фигура предстаёт давящей свои груди в хорошо известной позе благой Богини–Матери. Ср. богинь–матерей Кулли.
- (6) Один экземпляр изображает безногий «тип Кулли»... Но руки в горизонтальном положении.
- (7) Голова и уопі–туловище является другим типом... Лицо подобно таковому у популярной богини. Но часть ниже талии исполнена в форме уопі, вытянутой вульвоподобной от пупка до лодыжек, по сути подразумевается буквальное воплощение женского творящего начала.
- (8) Фрагментированная женская голова, изображающая кошачью голову между двумя боковыми выступами головного убора на задней стороне...
- (9) Фрагмент изображает женскую (?) голову с изошрённой схемой головного украшения, частично сохранившейся.
- (10) Повреждённая глиняная пластина изображает стоящую голую женщину с руками, свисающими вниз близко к телу. Возле её левой ступни предмет, напоминающий цветок лотоса...

Кольцеобразные предметы из камня не менее многочисленны... и ни в коем случае их возможная связь с богиней плодородия не может быть полностью исключена. Не естественно полагать, что они изображают... уопі-подобные объекты предположительного культового значения. Их несомненное сходство с более поздними каменными кольцами с выгравированной на них фигурой богини доказывает их аналогичную интерпретацию. Индские «каменные кольца», варьирующиеся в размерах от половины дюйма до четырёх футов, таким образом, по-видимому, играли важную роль, символически изображая женскую плодородность, т.е. обозначая уопі богини плодородия, и приносились [как подношения] в её честь.

Продолговатый оттиск печати, найденный в Хараппе (№ 649), уникален по своему отношению к культу Богини –Матери в индской религии (Илл. 46–47). Он выполнен с двух сторон, лицевой и оборотной, изображая две взаимосвязанные сцены мифа плодородия. То, что он предназначался для заклинания о плодovitости, очевидно из шести пиктографических знаков, образующих одинаковую надпись с обеих сторон и являющихся частью гимна для повышения рождаемости. На правом крае лицевой стороны появляется обнажённая женщина (Илл. 46). Она показана в любопытной позе, перевёрнутой вверх с расставленными ногами и рожаящей растение, выходящее из чрева способом, напоминающим естественный рост растительности из недр Матери–Земли. На левом крае примечательная пара животноподобных фигур, стоящих лицом к лицу и, возможно, исполняющих дикий танец. Они считаются духами животных, тиграми или свиньями. Но непохоже, что они изображают каких-либо реальных существ. Как бы то ни было, их следует идентифицировать с большей убедительностью как людей, переодетых зверями, возможно, носящих тигриные шкуры для ритуального танца, исполняемого в честь божества.

На обороте (Илл. 47) женщина предстаёт сидящей на земле с выдвинутыми вперёд ногами. Её руки подняты как если бы в тревоге или мольбе, а беспорядочно растрёпанные волосы изображают странную ситуацию. Перед ней стоит мужчина, вооружённый предметами, которые следует считать серповидным оружием (или мечом) и кольцом (священным для богини). Согласно Сэру Джону Маршаллу, сцена предназначена для изображения человеческого жертвоприношения, связанного с Богиней–Землёй, показанной на другой стороне, с которой мы также должны ассоциировать двух духов, рассматриваемых им как священников–помощников божества...<...>...

Весьма странно, [что] часть выше[упомянутого] оттиска встречается на призматической печати №14 из Мохенджо-даро, выгравированной с трёх сторон. На одной из сторон (сторона *a* описания Маршалла) предстают два танцующих вокруг дерева животных... Далее можно распознать... нижнюю часть сидящей дамы... и мужчина, несколько наклонившийся вперёд, держит в руках нечёткие предметы... На правом крае видна составная трёхголовая химера... Две другие стороны изображают ряды животных, и хищных, и травоядных, движущихся слева направо...

Призматическая печать №23... изображает на одной стороне (обозначенной как *a*) легенду, в которой божество, устроившееся в дереве,

отгоняет яростного тигра, стоящего под ним (Илл. 48–49). Эта сцена с небольшими вариациями является темой нескольких индских печатей (Илл. 55–57). На этих изображениях пол фигуры установлен быть не может, так как они представляют собой всего лишь крошечные гравюры. На одной печати предположительно то же божество показано сражающимся с двумя неистовыми тиграми с каждой стороны. Но та же легенда о «покорителе тигров» доступна на печати №357 в ином прочтении (Илл. 54). Здесь борьба на руках между божеством и тигром–чудовищем видна в чётких деталях. Фигура, однако, может быть идентифицирована как женская и её божественная природа несомненна, поскольку на ней головной убор из рогов, указывающий, как правило, на божественный или сверхчеловеческий статус его носителя в индской мифологии. Она борется с тигроподобным зверем, также имеющим в этом случае пару рогов. Позади богини изображено стилизованное дерево... Её тела... нижняя часть явно обнажена, а указания на груди будут безошибочно выявлены на верхней части.

На печати №356 фигура с её характерным рогатым головным убором, обнажённым телом и с рукой в типично удерживаемом положении показана одиноко стоящей (Илл. 61–62). Рука поднята выше плеча с открытой ладонью, как если бы даровала безопасность или уверенность своим почитателям. То же положение руки характеризует её фигуру на большинстве изображений, а именно, на печатях №№ 356, 357 и 355.

Необычайно важна другая печать из Мохенджо-даро, прокомментированная Макеем. Она показывает то же женское божество, но теперь с тигриным телом (Илл. 59). Как отмечено им, «это явно сочетание женщины с телом тигра, но не кентавроподобное, поскольку передние ноги безо всякого сомнения человеческие. На голове два особых рога, расходящихся в стороны, которые вполне могут быть козьими или овечьими, хотя с учётом животного на печати 430 они, вероятно, козы». Из промежутка между рогами поднимается колос из цветов или листьев... Длинная коса, явно завязанная на конце бантом, тянется от головы таким образом, как если бы она была одеревеневшей. Человеческая часть фигуры обнажена, за исключением короткой юбки и браслетов. Согласно Макее, характерная коса, носимая персонажами, указывает на их женский пол. ...<...>...

Уникальная продолговатая печать №303 из Хараппы. Она показывает легендарные сцены на обеих сторонах. На лицевой (Илл. 63) слева направо сперва идёт изображение отгоняющего от дерева тигра человека; второй является фигура божества с поджатыми под себя ногами, так называемого

«Пашупати», восседающего на троне. Затем появляются животные с нечёткими очертаниями. На обороте предстаёт стоящий бык, привязанный к увенчанному трезубцем столбу (может быть, в стиле «Кулли»), рядом с животным находятся человеческое существо, возможно, божество и три пиктографических знака.

Таким образом, изображение на лицевой стороне, судя по всему, показывает мужское и женское божества индйской мифологии, появляющиеся бок о бок в их хорошо известной манере: один, мужчина, восседает на троне в задумчивом настроении и окружён животными как управляющий ими господин; а другая, женщина, характеризуется её излюбленным подвигом мучения тигра...

Безусловно самое важное изображение предстаёт на ряде печатей, изображающих один и тот же миф в разных вариантах (Илл. 52–53). Одна, обозначенная Макеем как № 430, была описана им: «Здесь древесная богиня или дух в дереве пипал, как показывает форма его листьев, является стоящему на коленях почитателю, позади которого стоит козёл с человеческим лицом (Ср. печать 606). В регистре ниже находятся семь священников или поклоняющихся, каждый одет в короткую юбку и носит длинную косу и побег с листьями или перо в волосах. Древесный дух явно обнажён, но имеет пару рогов, между которыми выступает то, что, вероятно, должно было обозначать ветку с листьями наподобие носимой божествами на печатях 222 и 235. У жертвователя очень похожий головной убор и, как и богиня и семь прислужников, [он] украшен многочисленными браслетами» (Илл. 52 и 52А). ...<...>...

Маршалл привёл лицевую и оборотную сторону другого оттиска, который проиллюстрировал этот миф... Одна сторона сильно повреждена, но на другой есть шесть стоящих фигур в верхнем регистре, которые стоят в ряд рука в руке. Ниже предстают коленопреклонённое человеческое существо и мифический козёл перед ним мордой к «арке пипала» с пребывающим внутри божеством. И ещё на одной печати, сохранившейся фрагментарно, видны семь фигур, стоящих в нижнем регистре рука в руке. ...<...>...

У нас есть следующие четыре основные элемента, образующие какую-то взаимосвязанную легенду, а также встречающиеся по отдельности:

(1) Обитающая в «пипале» Богиня (Илл. 52А).

(2) Козёл и молящийся человек.

(3) Семь или шесть фигур в ряд, появляющихся на переднем или заднем плане.

(4) Приношение видно на подставке, или его держит проситель.

На основе более чем одной характеристики, — а именно, характерной стоящей позы, обнажённости (без мужского признака), болтающейся косы и также головного убора в форме полумесяца — считается, что главное божество является великим женским божеством. Её явление внутри особой арки пипала, неизменно связанной с нею, раскрывает в ней верховное индское божество, управляющее высшим небом, а также всеми растениями и тем самым человеческой и животной плодovitостью. ...<...>...

Группа из стоящих фигур, по-видимому, относится к низшим (plebeian) богиням, числом семь или только шесть в одном случае. Они все видны стоящими в ряд, иногда держащими друг друга за руки. Все выглядят одинако и распознаются как женские из-за косы, носимой на голове каждой из них. Они предстают наполовину птицами, нося некую разновидность туники, и птичье перо на голове. Их человеческие лица важны и многочисленная коса выглядит одеревеневшей в каждом случае. У них явно составные птичьи тела, определяющие их существование в воздухе...

Из аналогии с такими родственными богинями, повсеместно управляющими рождением, бессмертием, разрушением или смертью, популярными даже в современных народных религиях Индии, мы можем заключить, что они все считались сёстрами другу другу и всегда бродящими группой и держащими друг друга за руки».¹⁵⁷

¹⁵⁷ Agrawala P.K. Goddesses in Ancient India. — New Delhi: Abhinav Publications, 1984. — P. 22–36.

Приложение II. О Чакрах и Нади (в Ригведе).

Р. Гербером собраны следующие доказательства существования Чакр и Нади¹⁵⁸:

«В источниках индийской философии йогов мы находим сведения о специфичном виде энергии, свойственной тонким телам. В них говорится, что есть особые точки — «чакры» (на санскрите — «колёса»), являющиеся своеобразными водоворотами или воронками, в которых бурлит тонкая энергия... Чакры трансформируют энергию высших видов (измерений, или частоты)... Они являются своеобразными центрами физического тела, откуда поступает энергия высшего порядка (то есть они соответствуют энергетическим центрам в астральном теле). Основные чакры расположены непосредственно в эфирном теле и в свою очередь связаны с остальными чакрами посредством каналов прохождения тонкой энергии, получивших название «нади». Нади представляют собой образования из нитей тончайшей энергетической ткани и формируют систему потоков, дублирующую нервную систему...

Можно привести результаты исследований японского учёного, доктора Хироси Мотоямы, по всей видимости подтверждающие теорию чакр. Мы уже говорили, что эти точки по сути являются трансформаторами, причём действуют в двух направлениях: как поглощая энергию из системы тонкой энергетики и передавая телу, так и наоборот. Последнее наблюдается при активизации чакр — явлении, свидетельствующем о достижении индивидуумом высокого уровня развития сознания и способности к концентрации.

Мотояма справедливо полагает, что если некоторые продвинутые личности способны активизировать свои чакры, то это непременно должно отразиться на потоке исходящей из них биоэнергии (электрической). Принимая тончайшую энергию, которую не способны фиксировать современные приборы, чакры преобразуют её в более низкочастотную, обладающую, в частности, электростатическими характеристиками — и поэтому поддающуюся измерению. (Это довольно близко к принципу действия фотографии Кирлиана, когда электроны низшей октавы используются для получения изображений феноменов высшего энергетического порядка, например, "эффекта фантомного листа".) Эти электромагнитные поля — всего лишь вторичные явления по отношению к

¹⁵⁸ Гербер Р. Вибрационная медицина. Пер. с англ. — М.: Издательство КОР, 1997. — С. 150, 153–159, 225–231, 146–147.

породившим их эфирным энергиям высших октав, однако они лучше поддаются измерению при помощи современной электронной аппаратуры.

Д-р Мотояма сконструировал специальную свинцовую камеру, экранированную от внешних электромагнитных излучений. Внутри неё находился подвижный медный электрод, поочерёдно помещаемый напротив чакр испытуемого для измерения биоэлектромагнитных характеристик. Учёный провел множество испытаний с различными индивидуумами, большинство из которых принадлежало к числу продвинутых в духовном отношении адептов. Когда электрод помещали около чакры, о которой испытуемый (имея опыт многолетней медитативной практики) говорил, что она "проснулась", амплитуда и частота электромагнитного излучения вокруг этой точки были гораздо выше обычного электромагнитного фона поверхности тела. Мотояма обнаружил, что некоторые испытуемые способны даже к сознательной проекции своей энергии вовне (через чакры), во время которой возмущения электромагнитного поля фиксировались особенно чётко. Этот феномен в течение многих лет подтверждался экспериментальным путем: например, известный исследователь физиологии медитации Ицхак Бентов, повторивший опыты Мотоямы, пришёл к аналогичным выводам относительно электромагнитного излучения чакр.

В опытах, проведённых доктором Валерией Хант из Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, использовалось более привычное для современных физиков оборудование. При помощи EMG-электродов (применяющихся для измерения электромагнитного потенциала мышц) она исследовала различия в потенциалах биоэлектромагнитных полей кожи в области, прилегающей к чакрам. Электроды были подключены к телеметрическому оборудованию. Данные передавались на вход специального аппаратного комплекса, где физиографические системы измеряли и записывали параметры тканей тела в области чакр, что позволяло фиксировать отклонения от их стандартных значений. Обнаружилось, что изучаемые точки излучают высокочастотные электромагнитные колебания синусоидальной формы, не зарегистрированные другими исследователями и не описанные ранее в научной литературе. Например, известно, что частота колебаний излучаемых корой головного мозга волн находится в диапазоне от 0 до 100 Гц, причем наиболее информативная часть приходится на диапазон от 0 до 30 Гц. Максимальная частота электромагнитных излучений от мышц доходит до 225 Гц, а сердца — до 250 Гц. Излучения от чакр приходятся на диапазон от 100 до 1600 Гц, то есть намного выше спектра обычных излучений человеческого тела!

Доктор Хант проводила свои исследования с целью выяснить, какими могут быть лечебные и энергетические последствия применения такой физиотерапевтической процедуры, как рольфинг. Поэтому помимо регистрации электромагнитных излучений она привлекла к своим опытам специалиста в области парапсихологии — известную ясновидящую Розалин Брюйер, обладающую способностью воспринимать изменения в ауре пациента. Приборы фиксировали параметры электромагнитных полей, и одновременно ясновидящая делала записи о происходящих в тонкоэнергетических полях изменениях. Чистота эксперимента гарантировалась тем, что для Брюйер была исключена возможность получать информацию о показаниях приборов.

Результаты исследования оказались для доктора Хант совершенно неожиданными. Она обнаружила, что впечатления Брюйер о характере цветовых изменений ауры пациента в точности совпадают с данными, полученными от датчиков. Впоследствии Хант выявила соответствия между особенностями свечений, наблюдаемых ясновидящей в ауре человека, и частотными характеристиками излучения чакр. Она присвоила этим частотам цветовые обозначения. Например, когда Брюйер говорила о появлении "красной" составляющей спектра, датчики независимо от нее фиксировали частоту, получившую название "красной". Любопытно, что, когда ясновидящая отмечала в ауре появление оранжевого цвета, приборы показывали наличие красной и желтой составляющих (их смешивание дает этот цвет) у двух различных чакр. При появлении в ауре "белого света" датчики регистрировали частоту сигнала, превышающую 1000 Гц. Хант предположила, что эти излучения на самом деле представляют собой субгармоники первоначальной частоты сигнала, иными словами — субгармоники основной частоты вибрации тонкой энергии чакры.

В ходе опытов Мотоямы и Хант измерялись низшие составляющие не поддающегося непосредственному измерению на существующем оборудовании подлинного высокочастотного излучения чакр — их тонкой энергии. Экспериментальные данные подтверждают существование сложных систем, вроде меридианов или чакр/нади, посредством которых эфирное тело связано с физическим. Они уже давно и достаточно подробно изучены в терапевтической и медитативной практике культур Дальнего Востока и Индии, но пока не стали объектом пристального интереса западных исследователей. Вот что пишет об этом один из парапсихологов:

"Излучение чакр представляет собой эфирный эквивалент сигналов нервной системы. Каналы, по которым энергия распространяется по телу, получили в индийской философии название "нади". Они образуют сложную систему перераспределения энергии, аналогичную нервной системе. Большинство западных ученых не желают избавиться от доминирования грубой материалистической концепции функционирования нервной системы. Они полагают, что это единственная система, с помощью которой организм может реагировать на изменения окружающей среды. Так как никто из них еще не занимался экспериментальным подтверждением существования системы нади, то в западных языках нет аналога этому термину. Ортодоксальная медицина пока отказывается понять, что нервная система является всего лишь материальным воплощением тонкоэнергетической системы чувственного восприятия. Когда будет признано существование более тонких, нежели нервные волокна, энергетических каналов (энергетических нитей), мы сможем существенно продвинуться вперед в понимании того, что представляют собой болезнь и здоровье, и только тогда здоровье станет для нас гораздо более достигаемым".

В наше время экспериментальная база науки значительно расширилась, и мы близки к тому, чтобы подтвердить на физическом уровне существование тонких энергетических каналов, связующих наше физическое тело и его эфирную копию. Уже сейчас имеются экспериментальные данные, позволяющие нам перейти к обсуждению новых областей тонкой анатомии человека, выходящих за пределы его эфирного тела... <...>...

Акупунктурные точки обладают уникальными, отличными от прилегающих участков кожи электрическими характеристиками. Учитывая более низкое электрическое сопротивление кожи в акупунктурных точках (что является отражением повышенной проводящей способности), с помощью электроизмерительных приборов можно определить их расположение на поверхности тела вдоль условных линий, указывающих направление меридианов. Изучение особенностей акупунктурных точек важно не только для лечения болезней, но и для правильной их диагностики.

Д-р Хироси Мотояма, исследователь из Японии (он уже упоминался ранее как разработчик устройства для воздействия на систему чакр), сконструировал прибор, измеряющий электрические характеристики акупунктурных меридианов. Устройство, названное им AMI6 (сокращение от Apparatus for Measuring Functions of the Meridians and Corresponding Internal Organs — "Прибор для измерения функций меридианов и соответствующих

им внутренних органов"), представляет собой управляемую компьютером систему, способную диагностировать физиологические нарушения в организме пациента за считанные минуты. В состав прибора входит 28 электродов, которые прикладываются к конечным акупунктурным точкам какого-нибудь меридиана, расположенным, как правило, на кончиках пальцев рук и ног. Электрические параметры точек передаются на специальный компьютер, который анализирует и интерпретирует информацию.

Устройство АМІ получает данные с конечных точек парных меридианов. Меридианы, доставляющие энергию ци лёгким, в реальности представляют собой своего рода sdвоенную систему: один из меридианов идет по правой стороне тела, а другой — по левой. Теоретической основой для интерпретации результатов измерения электрических характеристик парных меридианов служит китайская концепция инь и ян. Согласно современной ее трактовке, если внутренние органы находятся в состоянии энергетического равновесия (то есть здоровья), то электрические параметры соответствующих им акупунктурных меридианов одинаковы. Заметная разница в этих величинах указывает на то, что органы предрасположены или уже подвержены заболеванию. Прибор АМІ может регистрировать локальные кожные токи, исходящие из акупунктурных точек на окончаниях меридианов.

Для статистики электрических параметров акупунктурных точек д-р Мотояма обследовал более 5 тыс. пациентов. Если различия в характеристиках правого и левого меридиана более чем в 2 раза превышали стандартное отклонение от нормы, то эти цифры принтером устройства АМІ распечатывались красной краской — для выделения сведений об утративших энергетический баланс органах. Данные по меридианным парам с "нормальными" электрическими параметрами (согласно критериям, заданным компьютеру) распечатывались чёрной краской.

Мотояма и его коллеги, работая с устройством АМІ, обнаружили очевидную корреляцию между разбалансировкой пар меридианов и наличием заболеваний в ассоциированных с ними органах. Институт Боба Хоупа по исследованию болезни Паркинсона во Флориде с помощью этого устройства провел ряд экспериментов для изучения энергетических дисбалансов и физиологических аномалий у пациентов. Болезнь Паркинсона представляет собой дегенеративное неврологическое расстройство, нарушающее моторную координацию. Предварительные исследования

показали, что в организме многих больных есть меридианные дисбалансы толстой и тонкой кишки, а также сердца. Вполне возможно, что желудочно-кишечный дисбаланс является следствием нарушения процесса абсорбирования кишечником жизненно важных питательных веществ, участвующих в синтезе особых гормонов, ответственных за передачу сигналов по нервной системе. У пациентов, страдающих этой болезнью, в определённых центрах головного мозга, известных как базальные ганглии, наблюдается дефицит допамина. Исследователи института Боба Хоупа предполагают использовать устройство АМІ для чёткого определения различных стадий и типов паркинсонизма, а также для получения информации, которая может помочь пациентам и врачам контролировать протекание болезни на ранних стадиях. Один из японских муниципалитетов применяет устройство АМІ при проведении ежегодных медицинских осмотров персонала: полное диагностическое обследование проходят только те работники, у которых обнаружены меридианные аномалии. В Соединённых Штатах ряд врачей также довольно успешно использует это устройство.

Результаты, полученные уже на ранней стадии применения прибора, не только свидетельствуют об эффективности акупунктурных методик. Тот факт, что данные АМІ коррелируют с состоянием внутренних органов, подтверждает древнекитайскую теорию о существовании связи между каждым меридианом и соответствующей ему системой органов. Кроме того, в настоящее время изучаются возможности применения теории акупунктуры в диагностических целях. Западная медицина предполагает использовать механизмы акупунктуры для воздействия на нервные каналы — например, через их входы в спинномозговой канал, а также регулируя выделение эндорфина в головном мозге. Для исследователей акупунктурной анестезии гипотеза о нервной стимуляции вполне убедительна, однако некоторые феномены ставят сторонников традиционной медицины в тупик. Например, когда выясняется, что периферийный нерв пальца руки или ноги может дать ценнейшую информацию о состоянии печени или лёгких пациента.

Лабораторные данные, полученные при помощи подобной устройству АМІ аппаратуры, служат научным свидетельством существования системы меридианов и их связи с определёнными органами. Кроме того, возможность диагностики ранних стадий заболеваний путем проведения наружного мониторинга электрических параметров точек акупунктуры особенно важна при массовых медицинских обследованиях в системе общественного здравоохранения.

Другим подтверждением китайской теории акупунктуры является методика фотографирования по системе Кирлиана. Из первых публикаций материалов о работах советского ученого Семена Кирлиана стало ясно, что акупунктурные точки могут быть сфотографированы приборами, действие которых основано на применении высокочастотных разрядов. Аналогичные результаты были получены рядом американских исследователей, включая Пиццо и других, использовавших методику Кирлиана. Однако наиболее совершенный подход к электрографированию точек акупунктуры был разработан д-ром Ионом Думитреску, румынским врачом, создавшим методику сканирования тела, известную как "электронография".

Работы Думитреску по электронографии — результат попыток расширить сферу применения кирлиановских процессов, ограниченную примитивностью оборудования. Компьютеры и специальные сканирующие электроды позволили осуществить электрографическое сканирование значительных участков поверхности тела — например, груди и живота. В своих ранних работах Думитреску обратил внимание на особые участки тела, где были замечены электрически активные точки. Выяснилось, что многие из этих точек, которые он обозначил как "электродермальные", совпадают с классическими точками акупунктуры. Обследовав с помощью электронографии тысячи пациентов, Думитреску пришел к ряду выводов об особенностях электродермальных (или акупунктурных) точек.

Было обнаружено, что на полученных в ходе электронного сканирования изображениях (сканограммах) точки видны только у людей с уже проявившимися, или с лишь намечающимися патологиями определенных органов. Те точки, которые особенно ярко высвечиваются на сканограммах, совпадают с акупунктурными точками, расположенными вдоль меридиана, связанного с больным органом. Размер и яркость изображения, как выяснилось позднее, коррелируют с электрической активностью и остротой протекания болезни — чем больше размеры "отпечатка" точки, тем тяжелее патология. В случае отсутствия активных заболеваний органов электродермальные точки на сканограммах не выявлялись. Другими словами, точки акупунктуры могли наблюдаться только в случае меридианного дисбаланса, стоящего за дисфункцией соответствующих органов. Этот метод не позволяет фотографировать сами меридианы, однако электродермальные точки зачастую оказывались расположенными как раз вдоль соответствующих им линий. Думитреску пришел к выводу, что электродермальные точки представляют собой "электрические поры", через которые происходит обмен энергией между

организмом и окружающими его энергетическими полями. Эти открытия удачно дополняют электрографические данные, полученные при помощи устройства АМІ д-ра Мотоямы. Независимо друг от друга исследователи обнаружили связь между дисбалансом энергетических меридианов и патологиями органов. Работы Думитреску более наглядно демонстрируют природу энергетического обмена (через точки акупунктуры) между электромагнитной средой и меридианами. С целью обнаружения соответствующих заболеваний Мотояма специально исследовал определенные точки акупунктуры, а на электроннографических сканограммах Думитреску точки, отражающие энергетические дисбалансы, появлялись спонтанно, как зоны энергетических возмущений.

Акупунктурные меридианы являются системой энергетического обмена между нашим физическим телом и окружающими его энергетическими полями.

Эти тонкие энергии включают в себя не только факторы окружающей среды или более глобальные космические факторы, но также и некоторые виды энергетических воздействий от наших высших тел — эфирного, астрального и других.

Феномены, параметры которых были измерены при помощи новых технологий — устройства АМІ и электрографического сканера, — это побочный электрический эффект высокочастотных энергетических процессов. В предыдущей главе при рассмотрении энергетических характеристик позитивного и негативного пространства-времени говорилось, что высокочастотные энергии изначально имеют магнитную природу. В результате исследований мы пришли к выводу, что эфирное тело создает своего рода голографическую магнитную решетку, которая взаимодействует с электрически заряженным веществом и клетками физического тела через систему акупунктурных меридианов.

Электрический потенциал акупунктурных точек отражает протекающие по меридианной системе потоки жизненной силы (то есть организующей магнитной энергии), которые распределяются специализированными меридианами по органам тела. Система акупунктурных меридианов взаимодействует с нервной системой через серию ступеней передачи энергии, что, в конечном счете позволяет высшим энергетическим планам влиять на клеточную физиологию.

В 1960-х годах в Корее группой учёных под руководством проф. Ким Бон Хана были проведены работы по изучению специфики акупунктурных меридианов у кроликов и других животных. Ким вводил в акупунктурную точку кролика радиоактивный изотоп фосфора P32 и изучал его распределение в окружающих тканях. С помощью техники автоматического сканирования и фиксации радиоизлучений тела (микроавтордиографии) ему удалось обнаружить, что изотоп распространялся по тончайшим (диаметром от 0,5 до 1,5 микрон) каналам тубулярной системы, пролегающим как раз вдоль предположительного направления меридиана. Концентрации изотопа в тканях, смежных с местом введения или ходом канала, были пренебрежительно малы. При вводе изотопа в близлежащую вену не было обнаружено его проникновения в окрестную систему каналов. Таким образом было установлено, что система меридианов никак не связана с кровеносной системой.

Недавно французский исследователь Пьер де Веренжуль повторил эти опыты на человеческом организме: в акупунктурные точки вводился радиоактивный технеций-99, а дальнейшее его распределение контролировалось при помощи установки, чувствительной к гамма-излучению. Эксперименты показали, что всего за 4-6 минут изотоп распространялся на расстояние примерно 30 см от точки ввода и направление его движения совпадало с предположительным ходом акупунктурного канала. Введение радиоактивного вещества в произвольные точки, а также в кровеносную и лимфатическую системы не дало подобного результата. Это позволило сделать вывод, что меридианы представляют собой самостоятельную морфологическую систему тела».

Упоминаемое здесь Р. Гербером эфирное тело, как явствует из предлагаемой им схемы¹⁵⁹, является т.н. тонким физическим телом, поскольку следующим за ним идёт астральное тело, потом ментальное и каузальное тела. В Йоге им соответствуют¹⁶⁰ Пранахкоша (Тело Жизненного Дыхания=Витал=Астрал или Оккультное Тело), Манахкоша (Ум=Ментал) и Виджнянакоша (Тело Супраментального Сознания или Сверхразум). Тонкоэнергетические каналы (Нади, дословно "Шумящие") воспринимаются как "Реки", а места их схождения, слияния, воспринимаются как крутящиеся водовороты (Чакра, дословно "Колесо"). Они пронизывают все тела=уровни=планы=оболочки=миры и соединяют их между собой и именно через них циркулирует Чит–Шакти, Сознание–Сила, на разных уровнях

¹⁵⁹ Гербер Р. Вибрационная медицина. Пер. с англ. — М.: Издательство КОР, 1997. — С. 192.

¹⁶⁰ В употребляемой в Пурна–Йоге Ш.А. Гхоша терминологии.

принимающая разную форму (физической, витальной, ментальной, супраментальной, духовной энергии). Как указывает Р. Гербер, акупунктурные меридианы — это разновидности Нади, через которые осуществляется связь между Чакрами и физическим телом человека.¹⁶¹

Учение о Чакрах и Нади фактически содержится уже в РВ.

Всё Мироздание воспринимается её авторами как манифестация огромной Семиглавой Мысли, рождённой Сознанием–Истиной (*dhīyaṃ saptaśīrṣṇīm ṛtāprajātām bṛhatīm*) (X.67.1). Семь уровней этого Психокосма описываются как семь миров с разными Сурьями–Солнцами (*saptá díśo nānāsūryāḥ*) (IX.114.3). Каждое из этих Солнц является одной из семи основных Чакр в тонком теле человека, о чём говорят следующие выдержки из писем Ш.А. Гхоша:

«Существует семь центров сознания, или чакр:

1. Тысячелепестковый лотос в области макушки головы.
2. В центре лба — Аджна чакра (центр воли, внутреннего видения, динамической мысли).
3. Горловой центр — выражающий разум.
4. Сердечный лотос — эмоциональный центр. Психическое существо находится позади этого центра.
5. Область пупка — высший витал (витал как таковой).
6. Область ниже пупка — центр низшего витала.
7. Муладхара — центр физического сознания.

Все эти центры расположены вдоль вертикальной оси нашего тела, и считается, что они связаны с позвоночником, но на самом деле они находятся в тонком теле, *sūkṣma deha*. Тем не менее, когда внутреннее сознание пробуждается, их активность ощущается так, словно они располагаются и функционируют в физическом теле».¹⁶²

«В процессе практики йоги каждый центр имеет своё специфическое психологическое предназначение, а также присущие ему природные функции, которые и определяют весь спектр видов деятельности каждого

¹⁶¹ Гербер Р. Вибрационная медицина. Пер. с англ. — М.: Издательство КОР, 1997. — С. 292. Рис. 23 и 301.

¹⁶² Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 21. Письма о йоге — II. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2003. — С. 161.

центра и типы энергий, которыми он управляет. Так, Муладхара (*mūlādhāra*) управляет физическим сознанием, вплоть до подсознания; брюшной центр — Свадхистхана (*svādhiṣṭhāna*) — управляет низшим виталом; пупочный центр — Набхипадма (*nābhipadma*) или Манипура (*maṇipūra*) — управляет собственно виталом и мощными витальными энергиями; сердечный центр — Хритпадма (*hṛtpadma*) или Анахата (*anāhata*) — управляет эмоциональным существом; горловой центр — Вишуддха (*viśuddha*) — управляет выражающим и интерпретирующим внешним разумом; межбровный центр — Аджначакра (*ājñācakra*) — управляет динамическим разумом, волей, внутренним видением и процессом создания ментальных формаций; тысячелепестковый лотос — Сахасрадала (*sahasradala*) — находится над головой и управляет высшим мыслящим разумом; этот лотос является также центром ещё более высокого озаренного разума, а на своей вершине открывается плану Интуиции, через который (или же напрямую) осуществляется связь или непосредственный контакт Верховного Разума со всеми остальными планами». ¹⁶³

«Даже нисхождение «солнц» в центры сознания, даже всех семи «солнц» во все семь центров — это только начало; это ещё не означает, что цель нашей йоги достигнута. Человек может пережить нисхождение «солнц»». ¹⁶⁴

«Существуют различные солнца на различных планах и каждое из них обладает своим собственным цветом. Но на планах высшей полусферы также есть солнца такого же цвета, только более яркие, которые и дают начало свету и силе этих солнц более низкого порядка». ¹⁶⁵

См. также разъяснения В. Яценко:

«Он [Шри Ауробиндо — А.С.] пишет о семи центрах в теле как проявлении Семи Солнц Сверхразума следующим образом (2001, р. 1342):

1. Солнце Супраментальной Истины, — Знание–Сила, запускающая супраментальное творение.

Нисхождение в sahasradala.

¹⁶³ Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 21. Письма о йоге — II. — С. 161—162.

¹⁶⁴ Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 20. Письма о йоге — I. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2003. — С. 135.

¹⁶⁵ Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 23. Письма о йоге — IV. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2007. — С. 185.

2. Солнце Супраментального Света и Воли–Силы, передающей Знание—Силу как динамическое видение и приказ сотворить, основать и организовать супраментальное творение.

Нисхождение в ājñā-sakṛa, центр между глазами.

3. Солнце Супраментального Слова, воплощающего Знание–Силу, уполномоченного выразить и организовать супраментальное творение.

Нисхождение в горловой центр.

4. Солнце Супраментальной Любви, Красоты и Блаженства, высвобождающее Душу Знания–Силы, чтобы оживить и гармонизировать супраментальное творение.

Нисхождение в сердечный лотос.

5. Солнце Супраментальной Силы, динамизированной как энергия и источник жизни для поддержания супраментального творения.

Нисхождение в пупочный центр.

6. Солнце Жизне–Излучений (Сило–Лучей), распределяющее динамизм (dynamis) и вливающее его в конкретные формации.

Нисхождение в предпоследний центр.

7. Солнце Супраментальной Субстанции–Энергии и Формы–Энергии, уполномоченное воплотить супраментальную жизнь и стабилизировать творение.

Нисхождение в muladhara».¹⁶⁶

Т.е. Чакры существуют как минимум в четырёх телах — тонком физическом, витальном, ментальном и супраментальном — зеркально отображая друг друга: тысячелепестковому солнцу Сверхразума соответствуют тысячелепестковые солнца Разума, Праны и Тонкого Физического и т.д.

Но не надо смешивать семь миров РВ (Материю–Притхиви, Прану–Антарикшу, Ум–Дьяус, Сверхразум–Рита и тройственное Бытие–Сознание–Блаженство или Сат–Чит–Ананду) с семью основными Чакрами. Тонким

¹⁶⁶ Iatsenko V. On the Vedic symbolism in the light of Sri Aurobindo // Foundations of Indian Psychology. — Vol. I. Theories and Concepts / Eds. R.M.M. Cornelissen, G. Misra, S. Varma. — Delhi–Chennai–Candigarh: Pearson Education India, 2011. — P. 79.

физическим сознанием управляет Муладхара (mūlādhāra), виталом на разных его уровнях — Свадхистхана (svādhīṣṭhāna), Набхипадма (nābhipadma) или Манипура (maṇipūra) и Хритпадма (hrītpadma) или Анахата (anāhata), менталом на его разных уровнях — Вишуддха (viśuddha), Аджначакра (ājñācakra) и Сахасрадала (sahasradala). Связь с четырьмя высшими планами осуществляется тоже через Сахасрадалу (sahasradala) или через Хритпадму (hrītpadma) или Анахату (anāhata).

Наиболее детально Риши РВ говорят о высшей Чакре, Тысячелепестковом Лотосе, поскольку именно через неё три низших мира человеческого существа (Тело, Жизнь, Ум) соединяются с четырьмя высшими (Гносис, Бытие—Сознание—Блаженство). Три низших мира описываются как трёхгранник, а четыре высших — как мощный или грозный четырёхгранник, убивающий его (trirāśriṃ hanti cāturaśrīr ugró) (I.152.2). Они называются также четырьмя тайными отверстиями или источниками (cātasro nābho nīhitā) в нижней части неба или ментального сознания (avó divó), несущие Бессмертие тысячью потоков (sahāsradhāre), т.е. через тысячелепестковую Чакру, и приносящие потомство в третьем (после тела и жизни) пространстве (ṛṣṭīye rājasi), т.е. в уме (sahāsradhāre āva tā asaścātas ṛṣṭīye santu rājasi prajāvatīḥ | cātasro nābho nīhitā avó divó bharanti amṛtaṃ) (IX.74.6).

У Сурьи—Солнца десять сотен коней—(быстрых) энергий (sūryasya āśvān | dāśa śatā) распрягаются там, где прочная [т.е. Абсолютная] Сознание—Истина скрыта [относительной] Сознанием—Истиной, и Это Единое (tād ékaṃ) называется лучшим телом или формой Играющих Светом (ṛtēna rtām āpihitam dhruvām vām sūryasya yātra vimucānti āśvān | dāśa śatā sahā tasthus tād ékaṃ devānām śréṣṭham vāpuṣām apaśyam) (V.62.1). Как раз тысячелепестковая Чакра соединяет нас с Единым.

Когда автор гимна получает от [Божественного] Отца Мудрость или Ум Сознания—Истины, он рождается как Сурья—Солнце (ahām id dhī pituṣ pári medhām ṛtāsyā jagrābha | ahām sūrya ivājani) (VIII.6.10). Высшая Чакра с её тысячью лучей становится новым центром его существа, сознания, личности. Это Благой и брызжащий семенем Огонь (Агни—Шива) с тысячью рогов—лучей (śivó sahāsrāśṛṅgo vṛṣabhās) (V.1.8), отождествляемый с Сурьей—Солнцем, Божественная Воля, действующая как Сурья—Солнце, рождённая в голове и выношенная мышлением (śīrṣató jātām mānasā vímrṣṭam) (X.88.16). Огонь (Агни) сам по себе и как Пламя—Мощь (Индра—Гносис) описывается как прыскающий тысячью семян (sahāsraretā vṛṣabhās agnir) (IV.5.3) мысли

(mánaso rétaḥ) (X.129.4) из тысячи яичек или мошонок (índraṃ sahásramuṣka (VI.46.3), sahásramuṣkaṃ (VIII.19.32)).

Сурья–Солнце является Мощью (Ваджрой) Индры (vájraḥ mahó divé ná sūriyaḥ) (VIII.70.2). Ваджра Индры имеет тысячу граней (vájra sahásrabhṛṣṭir) (I.80.12; I.85.9; VI.17.10), а у Его стрелы — тысяча перьев (īṣus táva sahásraparṇa) (VIII.77.7). Они обозначают тысячу интуитивных озарений (sahásraketuṃ) (I.119.1) и тысячу форм сознания Индры–Гносиса (sahásracetāḥ índra) (I.100.12). Эта тысяча может описываться как тысяча несущих Его пламенных коней–(быстрых) энергий (ā tvā sahásram | brahmayújo hārāya indra vāhantu) (VIII.1.24). Очевидно, что всё это одна система символов — sūryasya āśvān dāśa śatā = sahásram hārāya indra vāhantu = sahásraketuṃ = sahásracetāḥ = sahásramuṣka = sahásraretā, mánaso rétaḥ = sahásraśṛṅgo = sahásrabhṛṣṭir = sahásraparṇa.

Но символизм тысячи распространяется практически на всех Играющих Светом в РВ. Так, поэт спрашивает себя, когда же он вновь окажется внутри Варуны, Сознания–Бытия (Чит–Сат) (utá sváyā tanúvā sám vade tát kadā nú antár várune bhuvāni) (VII.86.2). А в другом месте автор гимна говорит о том, что побывал в огромном Разуме (bṛhántam mánam) Самосущего Варуны — Его жилище с тысячью дверей (bṛhántam mánam varuṇa svadhāvaḥ sahásradvāram jagamā gṛhām te) (VII.88.5). Этот Разум Играющих Светом описывается как лotosовый пруд и как сознание (puṣkarīṇīva véśma páriṣkṛtaṃ devamānéva citrām) (X.107.10). Лотос (puṣkara) является в Йоге ещё одним обозначением Чакры.

Пламенный (Атхарван) порождает Огонь Воли Бога (Агни) трением из лотоса (púṣkarād) в голове Человека–Вселенной (Психокосм=Пуруша) (tvām agne púṣkarād ádhi átharvā nír amanthata | mūrdhnó vísvasya vāghātaḥ) (VI.16.13). Зажигающий Огонь (Агни) мыслью смертный должен думать о том, что зажжёт Его посредством сверкающих лучей (agním índhāno mánasā dhíyaṃ saceta mártiyaḥ | agnīm ídhe vivásvabhiḥ) (VIII.102.22) или сверкающих мыслей (vivásvato dhíyo) (IX.99.2) Озарённого Разума (mánau vívasvati) (VIII.52.1), vívasvato matí (VIII.6.39)). Здесь нельзя точно сказать, какая из Чакр в голове подразумевается, но это в любом случае либо макушечный, либо межбровный центр.

Ум из-за боязни отсутствия мысли содрогается как вращающееся колесо или Чакра (cakrām ná vṛttām vepate máno bhiyā me ámater íd) (V.36.3).

Наиболее внутреннее и сверкающее Божественное (Васиштха), т.е. Душа, рождается от Сознания–Бытия (Чит–Сат, Варуны) и Сознания–Любви (Чит–Ананда, Митры) как капля–искра, пролитая Светоносной Внутренней Молитвой и удержанная в лотосе (púṣkare) как в кувшине Всеми Играющими Светом (Вишведэвами) как их общее семя (rétaḥ samānām), из которого также возник и разум (māna) (utāsi maitrāvaruṇo vasiṣṭha urváśyā brahman mānasó 'dhi jātāḥ | drapsām skannām brāhmaṇā daíviyena víśve devāḥ púṣkare tvādadanta || satré ha jātāv iṣitā námobhiḥ kumbhé rétaḥ siṣicatuḥ samānām | táto ha māna úd iyāya mādhyāt táto jātām ṛṣim āhur vasiṣṭham) (VII.33.11 and 13). Здесь явно описывается одна из Чакр, скорее всего, сердечная, исходя из символизма самого Васиштхи и потому что в том же гимне указывается, что Васиштхи озарениями сердца приближаются к тайне с тысячью ветвей (tá ín nīnyām hṛdayasya praketaiḥ sahásravalśam abhí sám caranti vasiṣṭhāḥ) (VII.33.9).

В своём супраментальном аспекте тысячеглазый Варуна следит за руслами потоков–Нади как прекрасный Царь Царств с ужасающей мощью (ā caṣṭa āsām pátho nadīnām váruṇa ugrāḥ sahásracakṣāḥ || rájā rāṣṭránām péso nadīnām) (VII.34.10–11). Именно он выпускает их течение в океан (váruṇaḥ prá árṇāmsi samudríyā nadīnām) (VII.87.1) духовного сердца Психокосма Человека–Вселенной (Пуруши) (hṛdiyāt samudrác (IV.58.5), antāḥ samudré hṛdí (IV.58.11), ékaḥ samudró asmád dhṛdó bhūrijanmā ví caṣṭe) (X.5.1). Напоминаем о том, что Варуна в РВ отождествляется с Индрой (ahám índro váruṇas) (IV.42.3). В свою очередь и Варуна (II.1.4; III.5.4; V.3.1; VI.3.1; VII.12.3; VII.88.2; X.8.5), и Индра (II.1.3; V.3.1; VII.6.1–5), и упоминаемые далее Ида и Сарасвати (II.1.11) выступают формами Агни.

Шумящие каналы–Нади являются лучшими формами Матери (nadíyo mātṛtamā) (I.158.5). Основных Нади семь (nadíyaḥ sapta) (I.102.2; IX.92.4) — по числу миров Психокосма, с дополнительными — двадцать одна (trīḥ sapta sasrā nadíyo mahīr aró) (X.64.8) (поскольку каждый мир может подразделяться минимум на три, ср., напр., «три [уровня] Триты» (trīṇi tritáśya) (IX.102.3)). На склонах гор (upahvaré giriṇām) или в высших областях человеческой психики, в месте слияния потоков–Нади ментальным видением порождается трепещущий от вдохновения Индра, наблюдаемый как зажигающийся по ту сторону неба утренний Свет Древнего Семени Мысли (mánaso rétaḥ) (X.129.4) и Истины–Сознания (réta ṛtām) (X.61.11), который сначала, исполненный сознательности, внимательно смотрит вниз на нижний океан Бессознательного, потом переходит из инертного состояния в активное и начинает оттуда движение (upahvaré giriṇām saṁgathé ca nadīnām | dhiyā vípro ajāyata || átaḥ samudrām udvátaś cikitvām áva paśyati | yáto vipāná éjati || ād

ít prasnāsya rétaso jyótiṣ paśyanti vāsarām | paró yád idhyáte divá) (VIII.6.28–30). На склоне (upahvaré, см. выше) Индра наполняет четыре струящиеся медовыми потоками шумящие реки (upahvaré yád úparā ápinvan mādhuarṇaso nadíyaś cátasraḥ) (I.62.6) — здесь речь идёт о духовном мире Риты–Сат–Чит–Ананды.

Внизу каналы–Нади находятся внутри Вритры в мешающей им Горе Мрака (apām atiṣṭhad dharūṇahvaram támo antár vṛtrāsya jaṭhāreṣu párvataḥ) (I.54.10). Индра–Гносис убивает сковавшего их течение (áhim índro arṇovṛtam ví vṛscat) (II.19.2) и перекрывшего их Сопротивление–Вритру¹⁶⁷ (índro yád vṛtrám ávadhīn nadīvṛtam) (I.52.2), разрушает все устроенные им запруды (abhīm índro nadíyo vavriṇā hitā víśvā anuṣṭhāḥ pravaṇeṣu jighnate) (I.54.10), своей мощью–энергией (Ваджра) пробивает для них русла и пускает их течь (vájreṇa khāni atṛṇan nadīnām | vṛthāsṛjat pathībhir dīrghayāthāiḥ (II.15.3), práyāmsi ca nadīnām cákramanta (II.19.2), índro asmāñ aradad vājrabāhur apāhan vṛtrám paridhīm nadīnām (III.33.6), yadā vṛtrám nadīvṛtam śávasā vajrin ávadhīḥ (VIII.12.26)) для бега к Океану–Непреходящему (tuvām vṛthā nadíya indra sártave áchā samudrám asṛjo | samānām ártham ákṣitam (I.130.5), á kṣódo máhi vṛtām nadīnām páriṣṭhitam asṛja ūrmím apām | tāsām ánu pravāta indra pánthām prārdayo nícīr apāsaḥ samudrám (VI.17.12)).

Индра убивает запрудившего воды Змея Вритру и приводит потоки–Нади в движение вместе с присущим ему Блаженством–Сомой (índrāsomāv áhim apāḥ pariṣṭhām hathó vṛtrám | prá árṇāmsi airayataṁ nadīnām) (VI.72.3), поскольку (опьяняющий) Сома пребывает (madacyútam hāriṁ nadīṣu (IX.53.4), hāriṁ nadīṣu (IX.63.17), nadīṣu (IX.107.13)) и растёт внутри них (suvṛdham nadīṣu) (IX.68.6) как принимающая по собственной воле разные облики пылающая сила умственного различия Играющих Светом (dákṣo devānām | hāriḥ vṛthā pājāmsi kṛṇute nadīṣu á) (IX.76.1), подобная Огню–Агни в дереве–сосуде (человеческой личности) (agnír ná yó vána á sṛjyāmāno vṛthā pājāmsi kṛṇute nadīṣu) (IX.88.5).

¹⁶⁷ Интересна интерпретация имени Вритры В.Ф. Миллером: «Если же vṛtra змей, то нужно искать и в его названии такой черты, которая намекала бы на его образ; а такую черту для змея, без сомнения, легко найти в корне vṛt — *вертеть, извиваться*... Змей Вритра носит иногда в гимнах эпитеты, сложенные, по нашему мнению, с корнем vṛt в его обыкновенном значении: таковы эпитеты arṇovṛt и nadivṛt. II,19,2... змея, крутящего воды, или I,52,2... Индра убил Вритру, крутящего реки... Змеем Вритрой, который *крутит* и всасывает реки и волны подобно водовороту (Vṛtra arṇovṛt и nadivṛt)» (Миллер В.Ф. Ведийские этюды. По поводу исследования Ф.Ф. Фортунатова: Samaveda-Aranyaka-Samhita. Москва, 1875 // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1876. — Ч. CLXXXV. Отдел 2. — С. 310 и 313.). В таком случае закручивающиеся водяными вихрями–водоворотами потоки–Нади внутренних энергий Йогина выглядят как вращающиеся колёса–Чакры.

samānām ūrvām nadīyaḥ pṛṇanti | tām ū śúcim śucayo dīdivāmsam apām nāpātam pāri tasthur āpaḥ) (II.35.3) или речного Апам Напата (nādiyó apām nāpād) (II.35.1). Напоминаем, что Апам Напат — это форма Агни (I.143.1; III.9.1; X.8.5). После этого они, как дойные коровы, отдают всё своё молоко ментальному сознанию—Ману и рождённому существу в целом (dhenūr iva mánave viśvádohaso jánāya viśvádohasaḥ) (I.130.5).

Трепещущий от вдохновения поэт громко вызывает к Нади (kimyúr vípro nadíyo johavīti) (III.33.4) и вкушает их совершенную мысль (ābhakta vípraḥ sumatīm nadīnām) (III.33.12).¹⁶⁹ Йогин просит, чтобы все Играющие Светом потоки—Нади были для него набухшими влагой Шивами (tā asmābhyam páyasā pínvamānāḥ śivā devīr bhavantu sárva nadyò bhavantu) (VII.50.4).

Из этих психических каналов—Нади самым звучным, самым сверкающим и самой лучшей формой Матери является Мать—Сарасвати (āmbitame nádītame dévitame sárasvatī amba) (II.41.16). Она выделяется из всех других рек—Нади своим чистым течением от гор до океана (ékācetāt sárasvatī nadīnām śúcir yatī girībhya ā samudrāt) (VII.95.2)¹⁷⁰. Из всех них она связана с

¹⁶⁹ Конкретное духовно-психологическое значение упоминаемых в этом гимне рек Випаш—Беаса и Шутудри—Сатледжа нами пока не раскрыто.

¹⁷⁰ **Физическим денотатом будет полноводное течение Сарасвати от Гималаев до Индийского океана, что требует датировать фамильное ядро РВ как минимум за несколько столетий до 2600 г. до н.э.** (См.: АIT versus OIT: дискуссия на "Генофонд.рф". — С. 248–254.) Этот вывод подтверждается именованием Сарасвати в той же части памятника самой деятельной из деятельных (apāsām apāstamā sárasvatī) (VI.61.13) и лучшей рекой (nádītame sárasvatī) (II.41.16), набухающей за счёт других потоков (sárasvatī síndhubhiḥ pínvamānā) (VI.52.6), проломившей спину гор мощными волнами как роющий корни зверь (iyām śúṣmehbhir bisakhā ivārujat sānu girīnām taviṣébhir ūrmibhiḥ sárasvatīm) (VI.61.2) и создавшей для поселений речной край (sárasvatī utā kṣitibhyo avānīr avindo) (VI.61.3). **Сарасвати упоминается вместе со своим притоком Дришадвати (dṛśadvatyām sárasvatyām revād agne didīhi) (III.23.4), который оставался полноводным на протяжении всего III тыс. до н.э.** (Garge T. Role of Environment in Shaping Early Farming Communities in the Chautang Basin // Heritage: Journal of Multidisciplinary Studies in Archaeology. — 2014. — 2. — P. 184–185.) См. также описание мощного течения Сарасвати: «чья бесконечная, непетляющая, опасная, подвижная, бурная стремнина мчится, громко ревя» (yāsya anantó áhrutas tveśás carīṣṇúr arṇavāḥ | ámaś cāratī rōruvat) (VI.61.8). Люди не хотят уходить от неё в отдалённые края (mā tvāt kṣétrāṇi āraṇāni ganma) (VI.61.14), что в физическом смысле указывает ещё раз на её полноводность. К более позднему по сравнению с семейным ядром РВ относится упоминание проживания на Сарасвати многочисленных правителей (citra id gājā gājakā id anyaké yaké sárasvatīm ānu) (VIII.21.18). По данным одной из древнейших мандал памятника, **матерью Сарасвати является Синдху (sárasvatī síndhumātā) (VII.36.6), что может указывать на впадение Инда в Сарасвати в этот период (точно до 2600 г. до н.э., поскольку в эпоху Зрелой Хараппы Сарасвати пересыхала в пустыне в среднем течении и не сливалась с Индом:** «К периоду Зрелой Хараппы [т.е. 2600–1900 гг. до н.э.] она иссякала во внутренней дельте около современного пакистанского города Форт Деравар. Там находится большое число памятников Зрелой Хараппы... Судя по всему, Сарасвати никогда не достигала моря, по меньшей мере, в третьем тысячелетии [до н.э.]. Её ранняя история, когда она, вероятно, впадала в море через Кач, сосредоточена к югу... В эпоху Зрелой Хараппы [т.е. в 2600–1900 гг. до н.э.] река Сарасвати (Гхаггар—Хакра) заканчивалась во внутренней дельте у Форта Деравар. В окрестностях этой дельты находится около 140 памятников Зрелой Хараппы, превращающих её в наиболее густозаселённую территорию этого времени... Археологические исследования сейчас по большей части высохших русел древней Сарасвати... привели к открытию большого количества археологических памятников... Они приводят к выводу о том, что Чолистан мог быть главным (или одним из основных) регионом выращивания зерна для Зрелой Хараппы. Большое число памятников Зрелой Хараппы в Чолистане связано с наличием там богатой внутренней дельты, создавшей обширную полосу естественно орошаемой земли для ведения сельского хозяйства и пастушества» (Possehl G.L. Indus civilization: a contemporary perspective. — Walnut

Господами Дыхания Жизни (*asurīyā nadīnām sárasvatīm*) (VII.96.1). Она, происходящая из огромного неба и горы (см. также: *ā no divó bṛhatāḥ párvatād ā sárasvatī gantu* (V.43.11)), а также Рака именуются деятельными Нади-жёнами Быка (*apáso vṛṣṇaḥ pátnīr nadīyo vibhvataṣṭāḥ | sárasvatī bṛhaddivótā rākā*) (V.42.12). Своим лучистым интуитивным сознанием управляющая всеми идеями Сарасвати озаряет великую пучину (*mahó árṇaḥ sárasvatī prá cetayati ketúnā | dhīyo víśvā ví rājati*) (I.3.12).¹⁷¹ Она даёт мысль (*sárasvatī*

Creek: Rowman Altamira, 2002. — P. 9, 63 & 239.). Не исключена и (параллельная) духовно-символическая интерпретация данного эпитета, поскольку так же именуются Ашвины (*síndhumātārā*) (I.46.2), Сома (*síndhumātaram*) (IX.61.7) и Маруты (*síndhumātara*) (X.78.6).

¹⁷¹ Физическим денотатом выступает впадение Сарасвати в Индийский океан, что не позволяет датировать и I мандалу РВ позднее как минимум 2600 г. до н.э. В самой поздней X мандале нет никаких указаний на начало пересыхания Сарасвати, наоборот, вместе с Сараю и Синдху–Индом она призывается следующим образом: «Сарасвати, Сараю, Синдху с волнами великие, могучие, пусть придут с помощью, подкрепляющие божественные воды–матери» (*sárasvatī saráyuh síndhur ūrmibhir mahó mahīr ávasā yantu vákṣaṇīḥ | devīr āpo mātārah*) (X.64.9). В Гимне Рекам она перечисляется вместе с остальными: «Примите эту мою хвалу, о Ганга, Ямуна, Сарасвати, Шутудри, Парушни! О Марудвридха с Асикни, с Витастой, о Арджикия с Сушомой, слушай[те]! || Соединяясь для бега сначала с Триштамой, с Сусарту, Расой, этой Шветей, ты, Синдху, с Кубхой к Гомати, с Мехатну — к Круму, с которыми ты мчишься на одной колеснице» (*imām me gaṅge yamune sarasvati śútudri stómaṁ sacatā páruṣṇī ā | asikniyā marudvṛdhe vitástayā ārjīkiye śṛṇuhi ā suśómayā || tṛṣṭāmāyā prathamām yātave sajūḥ susártuvā rasāyā śvetiyā tiyā | tuvām síndho kúbhayā gomatīm krúmum mehatnūvā sarātham yābhir īyase*) (X.75.5–6). Это говорит о том, что весь текст памятника должен датироваться на несколько столетий ранее начала эпохи Зрелой Хараппы. Перечисление рек с востока на запад и восхваление Синдху–Инда (X.75.1, 2, 3, 4, 7, 8, 9) на фоне простого упоминания остальных потоков указывает на продвижение индоариев ко времени создания X мандалы из внутренних районов Индостана (Восточного Пенджаба, верховий Сарасвати=Сарсути–Гхаггар–Хакры и Дооба Ганги–Ямуны (Ямуна (V.52.17; VII.18.19) и Ганга (VI.45.31) упоминаются в древнейшей части РВ)) на юго–запад в долину Инда вплоть до Индийского океана.

Эти текстуальные данные замечательно согласуются с археологическими свидетельствами.

Долина Сарасвати трижды становилась источником заселения Северо-Запада Южной Азии.

Первый раз это произошло при расселении отсюда носителей культуры Керамики Хакры, второй раз — при возникновении на её основе общерегиональной культуры Кот–Диджи (далее выд. мною. — А.С.):

«Керамика Кот Диджи периода Ранней Хараппы ок. 3300–2500 гг. до н.э. ... Комплексы [типа] Кот Диджи... сейчас признаны составляющими раннюю стадию развития Индской цивилизации. Памятники с керамикой [типа] Хакра, названные по [месту] их открытия и высокой концентрации на реке Хакра [Сарасвати. — А.С.] принадлежат к середине 4го тысячелетия до н.э. Определяемая по группе изготовленных вручную сосудов с покрытием из смешанной с песком (grit) глины на поверхности, эта посуда была впервые обнаружена в 1972 г. в Джалилпуре, примерно в 80 милях к юго–западу от Хараппы на реке Рави... Их нашли смешанными и перекрываемыми с котдиджийскими слоями этого памятника и поэтому обозначающими первое [его] заселение в период Ранней Хараппы. В 1972 г. единственными сопоставимыми данными были доступные из Амри IА в юго–западном Синде, где были обнаружены изготовленные вручную большие сосуды, обмазанные толстым слоем глины с песком (grit). Амри IА сейчас датируется по меньшей мере 3300 г. до н.э. В Шери Хан Таракаи в бассейне Банну Северо-западного приграничного региона Пакистана керамика, в точности соответствующая керамике [типа] Хакра по форме сосудов и покрытию (applique), была найдена в контекстах, датируемых, по меньшей мере, началом 4го тысячелетия до н.э. ... Аналогичная керамика с поверхностью, обмазанной глиняным покрытием (applique), была обнаружена в Мергархе в слоях периода III (после неолита), которые раскопщик поместил между концом пятого и началом четвёртого тысячелетия до н.э. Памятники с керамикой [типа] Хакра являются древнейшими известными поселениями Гхаггара–Хакры, представляя общую культурную традицию в Большой Индской Долине, которая уже возникла по меньшей мере в начале 4го тысячелетия до н.э. Поэтому было неудивительно обнаружить первое поселение в Хараппе с керамикой [типа] Хакра обозначенным раскопщиками ошибочно и с внесением путаницы как "фазу Рави"» (Mughal M.R. Sir Aurel Stein's Papers on the Survey of Ghaggar–Hakra River, 1940–1942 // South Asian Archaeology 2001 / Ed. by C. Jarrige & V. Lefevre. — Vol.I. Prehistory. — Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 2005. — P. 265.). См. также: «Древнейшая цивилизация Пакистана достигла своего апогея в Большой Индской долине и частях

Северной Индии на протяжении третьего тысячелетия до н.э. и процветала до, по меньшей мере, середины второго тысячелетия. Новейшие исследования указывают на то, что её происхождение восходит к первой половине четвёртого тысячелетия до н.э., сейчас обозначаемой как культурный горизонт Хакры, который предшествует котдиджийскому и одновременному с ним раннехарап্পскому комплексам. Хакра была изначально выявлена в Джалилпуре как ранняя фаза (раннехарап্পского) котдиджийского культурного компонента (Mughal 1972 and 1974), несмотря на то, что, по крайней мере, один тип сравнимой керамики с обмазкой поверхности (with applique surface treatment) из Амри IА был описан Дж.М. Касалом. К настоящему времени она [культура Керамики Хакра. — А.С.] была обнаружена по всей Большой Индской долине, включая Чолистан (Mughal 1997: 33 and 40–44 с крупнейшим поселением в 26.3 га), в пустыне Тар в Юго-Восточном Синде, слоях Мергарха III и на памятниках долины Гомала Провинции Хайбер Пахтунхва (Mughal 1982, 1990 and 1997). Синхронные поселения Хакры четвёртого тысячелетия до н.э., такие как Гиравад, Фармана и Бхиррана, были исследованы Д-ром В. Шинде и Д-ром Л.С. Рао в Северном Индийском Пенджабе и Харьяне. Посуда Хакры, которая распознаётся главным образом по её сделанным на колесе и ручную формам сосудов, узорам росписи и обработке поверхности, встречается ниже котдиджийских (раннехарап্পских) слоёв, но постепенно перекрывается лежащими выше котдиджийскими без какой-либо резкой смены или культурного разрыва. Недавнее обнаружение слоя Хакры в Хараппе не удивительно из-за её близости к Джалилпuru, памятнику Ранней Хараппы, где [культура] Хакра впервые была выявлена во время раскопок автора в 1971 и 1976. По отчётам комплексы Хакры в Хараппе появляются ниже и несколько перемешанными с обнаруженными в начальном [слое] раннехарап্পской котдиджийской керамики, точно так же, как они были открыты за примерно тридцать лет до этого в Джалилпуре... Обозначение 'Рави' было дано керамике Хакра в Хараппе авторами раскопок спорно (Kenoyer and Meadow 2000), как если бы было обнаружено что-то новое. Не было ничего нового или отличного в материалах Хакры в Хараппе, чтобы оправдать новое имя того, что уже было известно как Хакра с 1971 (Mughal 2012). В 1946 г. Сэр Мортимер Уилер раскопал в Хараппе следы котдиджийского поселения, которое было распознано и определено как раннехарап্পское в 1970. Вкратце, материальные остатки периода Хакры представляют начало процесса, ведущего к возникновению цивилизации долины Инда» (Mughal M.R. Cultural Continuity of the Indus Valley Civilization in Sindh, Southern Pakistan // Studies in Heritage of South Asia ed. by M.H. Bhuiyan. — Dhaka: Heritage Management & Research, 2012. — P. 230.).

«Значительный прорыв произошёл в середине 1950-х в результате раскопок в Кот Диджи, расположенного на левом берегу Инда. На этом памятнике под культурными материалами периода Зрелой Хараппы мощные культурные отложения обнаружили определённые формы и декоративные схемы и другие элементы, такие как глиняные основы повозок и колёса, конусы, фигурки животных, треугольные "cakes" и даже укрепления, которые ранее относили к зрелой фазе Индской цивилизации (см. Приложение). Эти ранние материалы, происходящие из стратифицированных слоёв, дали (калиброванные) радиоуглеродные даты 3370 и 2655 гг. до н.э. Связанные с ними материалы, которые сперва были названы котдиджийскими по названию памятника, продемонстрировали свой отличительный характер, но типологически связанный с находками 1946 г. из-под оборонительной стены Хараппы... В юго-западном Синде памятник Амри выявил раннее поселение под остатками Зрелой Хараппы. В самых ранних слоях, сгруппированных как Амри IА, были найдены характерные для Кот Диджи шаровидные сосуды с коротким венчиком. Выше лежащие уровни Амри IВ были датированы между 3660 и 3360 гг. до н.э. (калиброванные), таким образом увеличивая возможность удревнения керамики Кот Диджи, обнаруженной в слоях Амри IА, до начала четвёртого тысячелетия до н.э. Идентичные керамические свидетельства из Джалилпура неподалёку от Хараппы, Калепара или Бхута в Чолистане и восточнее в Калибангане предоставили ценные доказательства существования культурного феномена, который был широко распространён между Хараппой, Кот Диджи и Амри и восточнее до границ пустыни Тхар. Однако самым важным стало доказательство того, что раннее заселение Кот Диджи не только на восемь или более столетий предшествовало последующей стадии Зрелой Хараппы в Кот Диджи и повсюду в долине Инда, но также оно содержало в себе древнейшие известные элементы хараппской культуры. Связанными с ранним культурным комплексом в Кот Диджи были некоторые отличительные типы керамики, такие как шаровидные сосуды с коротким венчиком с ровной или обмазанной поверхностью или с горизонтально прочерченными многочисленными желобчатыми линиями. Плечико обычно украшено узором в виде широкого пояса у горлышка. Другим повторяющимся типом керамики были фланкированные (flanged) сосуды, часто раскрашенные чёрной по красному или изредка буйволовой обмазкой. Эти два типа керамики вместе с чашами и кубками сейчас используются для определения, сравнения и [установления] пространственного распределения котдиджийской керамики в долине Инда. Значимым было то, что родственная (associated) керамика также содержала те типы керамики, которые в противном случае считались бы характеризующими стадию Зрелой Хараппы, а именно (i) приносительные подставки высокого и приземистого типов; (ii) сковородки с неизогнутым венчиком и обработанные с помощью обмазки внутри и некоторые с широким поясом, нарисованным под венчиком; (iii) кувшины для припасов (storage jars); (iv) кольцевидные подставки; (v) цилиндрические вазы, некоторые с острым ребром (carination) у основания; и (vi) обмазанные красным

тонкостенные вазы с основанием—пьедесталом. Эти типы керамики продолжают встречаться в последующий период Зрелой Хараппы в течение второй половины третьего тысячелетия до н.э. по всей долине Инда. Более того, и необычный широкоплечий сосуд, украшенный изображением рогатого божества, обнаруженный в Кот Диджи и на других одновременных [ему] памятниках, напоминает таковые, найденный в слоях Зрелой Хараппы в Мохенджо-Даро. Свидетельства других категорий материалов из Кот Диджи соответствуют таковым по керамике в демонстрации культурной преемственности с конца четвёртого до середины третьего тысячелетия до н.э. Все данные из стратиграфических контекстов при статистическом анализе ясно показали, что **большая часть категорий материалов из ранних слоёв Кот Диджи в общем подобна обнаруженным в более позднем бытовании Зрелой Хараппы, например, терракотовые 'cakes', конусы, игрушечные остовы повозок и колёса, браслеты красного и серого цвета, лезвия с параллельными краями и ядрища из кремнистого сланца (chert blades and cores).** Налицо некоторое разнообразие размеров орудий, указывающее на существование отдельной индустрии их производства, но эта традиция пережила нижние (котдиджийские) и верхние (Зрелая Хараппа) слои на протяжении более тысячи лет. Культ Матери–Богини также присутствует всё это время, хотя в период Зрелой Хараппы было внедрено изменение в стиле изображения. Аналогично фигурки горбатых быков с большими рогами раннего периода постепенно стали стилизованными. Другие предметы из меди/бронзы и полудрагоценных камней также встречаются на протяжении раннего и зрелого хараппского периодов. Единственным исключением являются стеатитовые печати, весовые кубики и индская письменность, которые появились или развились с [наступлением] полностью городской стадии Индской цивилизации. Все керамические и другие свидетельства привели к одному логическому заключению о том, что **комплексы от нижних котдиджийских до верхних зрело-хараппских уровней были генетически связаны как продукты одного непрерывного культурного процесса.** Поэтому культурные комплексы, выявленные в ранних слоях Кот Диджи, и сопоставимые [с ними] находки с других памятников, представили и хронологически, и культурно возникновение Ранней Хараппы [как] формообразующую или раннегородскую стадию Индской цивилизации. Таким образом стало очевидно, что многие комплексные и взаимосвязанные процессы, ведущие к урбанизации Большого Бассейна Инда, начались когда-то в течение четвёртого тысячелетия до н.э. Мохенджо-Даро и Хараппа представляли кульминацию этих процессов в середине третьего тысячелетия... В верховьях Инда исследования, проводившиеся между Индом и Сулеймановым хребтом в 1970-е, выявили четыре важных памятника Ранней Хараппы, из которых Гумла и Рахман Дхери были раскопаны. Все последовательность [слоёв] Гумла приходится на начало третьего тысячелетия до н.э., тогда как Рахман Дхери возникает со второй половины четвёртого тысячелетия. Хотя и **Рахман Дхери, и Гумла содержат связанные с Кот-Диджи материалы,** первое поселение в Рахман Дхери демонстрирует мощное воздействие из Северного Балучистана. К северу от него в бассейне Банну располагалась серия последовательных памятников периода Ранней Хараппы, среди которых Леван и Таркай Кила были раскопаны в конце 1970-х. Исследуется третий памятник, Шери Хан Таракай, который, по-видимому, отодвинет культурную последовательность в пятое тысячелетие до н.э. В долине Таксилы были раскопаны Сарай Кола (Pl. 17 & 18), Джханг и Хатхиал (Pl. 19) вдобавок к открытию современных [им] памятников Ранней Хараппы. Развитие культуры долины Инда также влияло на долину Свата, где в Гхалагай в слоях, датированных примерно 3000 г. до н.э., был найден котдиджийский тип керамики... Сопоставимые с котдиджийскими материалы были обнаружены на сорока [!] поселениях в пустыне Чолистана [долина Сарасвати. — А.С.] в ходе интенсивных обследований, проводившихся с 1974 по 1977. Далее к югу между 1975 и 1977 гг. были интенсивно обследованы области Индского Кохистана и предгорий Киртхара, где расположено большое число памятников [типа] Кот Диджи, Амри и Хараппы... На соседней территории Индии, изначально орошавшейся рекой Гхаггар–Хакра [Сарасвати. — А.С.] и её притоками в Северном Раджастане, Восточном Пенджабе и Харьяне, было также расположено большое число связанных с Кот Диджи памятников, среди которых были раскопаны Калибанган, Сисвал, Банавали, Манда и несколько других... Интенсивные полевые исследования, проводившиеся с 1970 г., создали впечатляющую карту поселений Ранней Хараппы, демонстрирующую наибольшую плотность в центральной части долины Инда, особенно вдоль реки Гхаггар–Хакра в пустыне Чолистан Бахавалпура... Важно отметить, что самые важные признаки урбанизации, которые позднее характеризовали зрелую фазу хараппской цивилизации на примере основных городских центров, уже появились или развились ко второй половине четвёртого тысячелетия до н.э.» (Mughal M.R. Genesis of the Indus Valley Civilization // Lahore Museum Bulletin. — Vol. 1(1). — 1988. — P. 46–49.). Следы проникновения носителей культуры Кот Диджи были обнаружены в Северном Гуджарате на памятниках Наг(а)вада, Сантхли, Суркотада, Моти Пипли и Дхолавира (Sonawale V.H. Early Farming Communities of Gujarat, India // Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin. — Vol. 19 (Melaka Papers, Vol. 3). — 2000. — P. 139–140; Shirvalkar P. & Shinde V. Early Farming Cultures of Saurashtra: Their contributions to the Development of Regional Harappan Culture. Paper presented in the International seminar on the 'First Farmers in Global Perspective', Lucknow, India, 18-20 January, 2006 // Prāgdhārā. — No. 18. — 2008. — P. 221–222; Bhan K.K. Review of Prehistoric Cultures of Gujarat and Need to Develop Accurate Settlement Gazetteer // Changing

«Рассматриваемая в настоящей работе территория была впервые заселена людьми культуры, использовавшей керамику Хакры. Термин 'Культура Хакры' был введен Рафиком Мугхалом после его изучения пустыни Чолистан (Mughal 1982: 90) вдоль реки Хакра (Гхаггар). Во время наших исследований четыре памятника содержали остатки этой культуры... На прилегающей территории были раскопаны два поселения, а именно, Калибанган и Барор (Sant et al. 2005:55). В Калибангане не было обнаружено отдельного горизонта этой культуры. Керамика типа Хакра была найдена в нижних слоях отложений Ранней Хараппы (Madhu Bala 2003:219-221). В Бароре отдельный горизонт этой культуры был выявлен и обозначен раскопщиком как прехараппский (Sant et. al 2005: 50-55). Барор, памятник, расположенный с средней части бассейна Гхаггара (округ Раджастхана Шри Ганганагар) и неподалёку от индо-пак[истанской] границы (очень близко к области Чолистан), содержал остатки периода Хакры в самых нижних слоях на ограниченной территории; не было найдено сооружений из кирпича, однако какие-то золистые полосы и ямы от столбов указывают на то, что первые поселенцы в Бароре жили в хижинах (Sant et al. 2005:51). Найденная на разных памятниках керамика Хакры может быть подразделена на четыре типа на основании обработки поверхности и состава теста (fabric), а именно: i) прочерченная посуда, ii) посуда с обмазкой (appliqué); iii) чёрная полированная посуда; iv) серая посуда (Рис. 2). Общими формами этой керамики являются небольшие вазы, кувшины и основы. Около 30% обнаруженной керамики изготовлено вручную. Помимо керамики в ходе этих раскопок было обнаружено множество микролезвий из нероринского (non-Rohri) кремнистого сланца вместе с маленькими ножами, отщепами и ядрищами и кухонной утварью из камня. Собранные с изучаемой в данной работе территории керамика Хакры отличается от керамики Хакры, открытой в самых нижних слоях Кунала (Khatri and Acharya 1995), Бхирраны (Raov et al. 2004, 2005 and 2006), Гиравада (Uesugi 2011) и прехараппской керамики, выявленной исследованиями (Dangi 2007, 2009a, 2009b, 2010 and 2012). Рассматриваемая в настоящей работе территория очень важна для изучения раннехараппской фазы/культуры хараппской цивилизации вообще и для нашего понимания пространственно-временного распределения керамики Сотхи–Сисвал и Кот Диджи в частности. Эта местность расположена между основной зоной керамики Сотхи–Сисвал на востоке и таковой керамики Кот Диджи на западе. В ходе наших осмотров были изучены четыре памятника, принадлежащие этой культуре, и собранные с поверхности материальные [остатки] культуры были детально изучены. На этих раннехараппских памятниках [обломки сосудов] Кот Диджи и Сотхи–Сисвал были найдены в равных долях. Также было исследовано несколько памятников ближе к индо-пак[истанской] границе неподалёку от Анупгарха и было обнаружено, что, по мере того как мы движемся на запад, доля керамики Кот Диджи возрастает, а по мере того, как мы продвигаемся к Калибангану и далее на восток, начинает увеличиваться [количество] керамики Сотхи–Сисвал» (Samunder & Dangi V. Explorations along "Lost" River Sarasvati (Suratgarh Tehsil, Sri Ganganagar District, Rajasthan) // *Heritage: Journal of Multidisciplinary Studies in Archaeology*. — 2014. — 2. — P. 789–791.).

Третий раз долина Сарасвати стала ядром объединения (части) носителей культур Прехараппы и Ранней Хараппы (Хакра, Амри–Нал, Кот Диджи, Кветта, Дамб Саадат, Сотхи–Сисвал, Падри, Анарта и нек. др.) в единую цивилизацию Зрелой Хараппы за какое-то время перед 2600 г. до н.э.: «Б.Б. Лал приходит к выводу, что становление развитой хараппы произошло на территории, ограниченной треугольником: от Кот–Диджи на юго-западе до Банвали на северо-востоке — 750 км, от Кот–Диджи до Рехман Дхери на северо-западе — 550 км и от Рехман Дхери до Банавали — около 550 км. Эта площадь формативной стадии хараппской цивилизации (археологические комплексы Кот–Диджи I — Калибанган I — Сотхи) почти такая же, как и территория самой развитой хараппы в долинах Инда и Гхаггара... В первой области к западу от Инда открыто очень мало пунктов формативной стадии хараппы. Так в долине Инда и его главных притоков (Джелам, Чинаб, Рави) таких пунктов немного: 44 в Синде и 6 в пакистанском Пенджабе... по сравнению с огромным числом таких поселений в долинах Гхаггара и его притоков (!): здесь 177 раннехараппских поселений (включая пункты с керамикой хакра, их предшественницей) и 238 поселений развитой хараппы. Уже в ранней хараппе в Холистане [Чолистане, долина Сарасвати. — А.С.] имелись значительные по размеру городки — Джалвали (22,5 га) и Гаманвала (27,5), которых сменили в эпоху расцвета такие гиганты как Ганверивала (81,3 га) и Ракхигархи (район Хиссар, Хариана). Ещё одно обстоятельство... свидетельствует в пользу прародины хараппской цивилизации именно в этом треугольнике. Это следы пожаров на поселениях перед освоением их хараппским населением — Кот–Диджи I на нижнем левобережье Инда и особенно к западу от Инда — Наушаро ID, Гумла III, Рана Гхундай III. На последнем нет следов хараппского заселения, но рядом находится большое поселение развитой хараппы Дабар Кот. В то же время эти следы полностью отсутствуют на поселениях в долинах Гхаггара, его притоков и в бассейне Рави... Это отражает один из путей экспансии носителей развитой хараппы на запад и юг. Вероятно, думаю я, первыми были освоены территории к западу от долины Инда. И тогда в какой-то степени можно объяснить появление в Мергархе ИС требующего орошения ячменя (*Hordeum sphaerosocum*), полученного, возможно, с востока от одной из прехараппских культур, уходящих в IV–V тыс. до нашей эры. Работы... в Хараппе показали, что формативной стадии хараппской культуры предшествовали напластования (3–4 м) оседло-

земледельческой культуры, в материалах которой уже есть ряд... (отражающих специфику развитой хараппы) черт, в том числе и граффити, имеющие аналогии в хараппских знаках. Датируются эти напластования IV тыс. до нашей эры, и более ранним временем... **Ареал развитой хараппской культуры значительно превышает её первоначальное ядро в долине Гхаггара–Сарасвати (!) и верховьях Инда, охватывая два новых направления — на запад — предгорья Белуджистана (Наушаро) и на юг — Катхиявар, Гуджарат, северо-западную часть Центральной Индии до Даймабада»** (Щетенко А.Я. Фундаментальный труд по древнеиндийской цивилизации. B.B. Lal. The Earliest Civilization of South Asia (Rise, Maturity and Decline). New Delhi. 1997 // Археологические вести. — №5. — 1996—1997. — СПб.: Издательство "Дмитрий Буланин", 1998. — С. 333–335.). Ср.: «Разрывы в конце Ранней Хараппы. **Разрыв и/или оставление памятников ближе к концу Ранней Хараппы** является важной частью данных для этой фазы. Наибольшую значимость имеют поселения **Балакот, Кот Диджи, Гумла и Калибанган, Амри и Наушаро**. Период I в Балакоте, обозначенный автором раскопок как «балакотский», представляется региональным вариантом темы Амри–Нал. Радиоуглеродные датировки для Периодов I и II (Зрелой Хараппы) указывают на «разрыв» в несколько столетий между балакотской и хараппской фазами в Балакоте». Кот Диджи... Имеются очевидные следы пожара на всём памятнике, включая и нижнюю жилую площадь, и верхний холм. Как отметил Ф.А. Хан, «толстый слой пепла и угля на вершине слоя (4), распространяющийся по всему поселению, полностью отделил нижние уровни (Кот Диджи) от верхних (Зрелые Хараппы). Значительный и чётко фиксируемый горелый слой явно указывает на то, что на последнем уровне жизнь ранних поселенцев (то есть Кот Диджи) была насильственно прервана, и, вероятно, полностью сожжена и разрушена». Гумла. Период III в Гумле, слой Кот Диджи, по-видимому, закончился пожаром, со слоем пепла, отделяющим этот уровень от последующего Позднего Кот Диджи. «Конец их периода предстаёт насильственным. Имеется толстый слой пепла, угля, костей, черепков и т.д., которые все относятся к Периоду III». Амри. Период II в Амри, Переходная Стадия, закончился с признаками значительного пожара. Казал отметить: «Верхние слои — почерневшие и с пеплом, но они в основном так близко к поверхности, что трудно сказать, следует ли это обстоятельство интерпретировать как свидетельство какого-то насилия или пожара»... Наушаро. Раскопки в Наушаро выявили следы обширного пожара, связанного с Периодом ID, слоем Переходной Стадии: «Два архитектурных комплекса Периода ID... сильно обгорели и стены покраснели из-за жара. В Кот Диджи также конечная фаза доиндского периода была разрушена огнём». Калибанган. Между Периодами I (Ранней Хараппой) и II (Зрелой Хараппой) Калибанган был заброшен. Авторы раскопок выявили следы расчистки и перемещения слоёв на ранних хараппских уровнях, которые могли быть вызваны землетрясением. Согласно Б.К. Тхапару: «Проживание продолжалось на протяжении пяти строительных фаз, поднимаясь на высоту где-то в 1.6 м, когда оно было прервано катастрофой (возможно, сейсмической), как засвидетельствовано наличием перемещённых (обрушенных?) отложений и осевших стен в разных частях раскопанной территории. Поэтому памятник, видимо, был покинут, хотя лишь временно, и тонкий слой песка, преимущественно неплотного, скопился на руинах»... Несколько моментов выглядят очевидными: **пожары на этих памятниках были большими; эти пожары большого масштаба связаны с переходом от Ранней к Зрелой Хараппе; имеется мало, если вообще [есть], следов таких воспламенений на этих или других памятниках данного региона до или после перехода от Ранней к Зрелой Хараппе»** (Possehl G.L. Indus civilization: a contemporary perspective. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — P. 47–49.). См. также: «**Ганди Умар Хан продемонстрировал решительно хараппское бытование на вершине котдиджийского поселения. Интересно, [что] никакого перехода между котдиджийской и хараппской культурами зафиксировано не было. Скорее наблюдается полный разрыв между двумя периодами. Лишённый каких бы то ни было культурных материалов слой с пеплом пятидесятипятисантиметровой толщины отделяет котдиджийцев и хараппцев»** (Ahmed M. Ancient Pakistan — an Archaeological History. Vol. III. Harappan Civilization. The Material Culture. — Reidsville: Foursome Group, 2014. — P. 135; та же информация приводится в отчёте главы музеев Северо-Западной Пограничной Провинции Пакистана проф. И. Али: [Электронный ресурс:] <http://www.ucl.ac.uk/southasianarchaeology/Conference%20Handbook%20Vol%201.pdf>). **В нижнем течении Дришадвати на памятнике Каранпур (округ Ханумангарх, Раджастан) на одном из раскопок «ближе к концу периода Ранней Хараппы произошёл большой пожар, на что указывает наличие горелых слоёв в, по меньшей мере, пяти траншеях. Также были раскопаны обугленные, полностью сгоревшие и упавшие на стену из сырцового кирпича остатки того, что могло быть деревянным столбом. Это свидетельство говорит о большом ущербе, причинённом зданию, которое сгорело и обрушилось вместе со столбами»** (Prabhakar V.N. & Majid J.C. Preliminary Results of Excavation at Karanpura, a Harappan Settlement in District Hanumangarh, Rajasthan // Man and Environment. — Vol. XXXIX. — No. 2. — 2014. — P. 19.)

Многие центры до-зрело-хараппских культур около 2600 г. до н.э. прекратили своё существование и позднее не возродились: «Общеизвестно, что многие поселения Зрелой Хараппы были основаны на девственной почве. С этим связано наблюдение того, что многие памятники Ранней Хараппы были покинуты и не заселены снова в [эпоху] Зрелой Хараппы, что можно рассматривать лишь как ещё одну форму разрушения в истории поселений Большой Индской области... Цифры поразительные. **В Чолистане 33 из 37 поселений фазы Кот Диджи были покинуты. В [период] Зрелой Хараппы 132 из 136**

памятников были заложены на девственной почве. Схожая, если [только] чуть менее драматичная картина очевидна в Синде [: из 52 поселений Ранней Хараппы в эпоху Зрелой Хараппы продолжили существовать 22, 29 раннехараппских памятников были покинуты, из 65 поселений стадии Зрелой Хараппы 43 были основаны на девственной почве (Possehl G.L. Indus civilization: a contemporary perspective. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — P. 50. Table 2.16.)]. Данное наблюдение предоставляет другой важный разрыв между этими двумя фазами истории культуры индской эпохи, дополняя следы пожаров» (Ibid. — P. 50.).

При этом интересно, что, как и в Хараппе (переход культура Керамики Хакры (Рави) → (прото)город фазы Кот Диджи → город Зрелой и Поздней Хараппы), в верховьях Сарасвати и Дришадвати процесс смены культуры был постепенным и без каких-либо катастрофических разрывов: «Памятник Фармана является идеальным кандидатом для изучения культурных процессов от Прехараппы до Хараппы, поскольку он имеет требуемую культурную последовательность. Культура Хакры, обнаруженная на самом нижнем уровне поселения (at the base of the site), является во всех отношениях схожей с таковой, обнаруженной в Гираваде. В Фармане было отмечено, что прочерченная керамика и керамика с шоколадной обмазкой культуры Хакры продолжили [присутствовать] в зрелом хараппском периоде этого памятника. Имеются указания на то, что прехараппская культура в этом регионе внесла значительный вклад в создание хараппского общества. Продолжение [существования] основных элементов прехараппской культуры в хараппский период на этом поселении могло привести к формированию регионального проявления хараппской культуры в бассейне Гхаггара... Фаза Зрелой Хараппы предстаёт в Фармане чрезвычайно богатой, на что указывает открытие остатков сооружений, керамики и печатей. Следы зачатков планирования и прочные и хорошо сложенные кирпичные строения на этом памятнике, несомненно, говорят о том, что фаза Зрелой Хараппы в этом месте была наиболее процветающей. Необычайно толстые стены здания также все указывают на строительство двухэтажных домов в Фармане. Фармана оказывается развившейся из скромного зародыша в город во времена Зрелой Хараппы. Она могла играть важную роль в данном регионе... Поселение Митатхал... в равной степени важно для понимания развития культуры от Прехараппы через Зрелую Хараппу к периоду Поздней Хараппы» (Shinde V. et al. Exploration in the Ghaggar Basin and excavations at Girawad, Farmana (Rohtak District) and Mitathal (Bhiwani District), Haryana, India // Occasional Paper 3: Linguistics, Archaeology and the Human Past. Ed. by T. Osada & A. Uesugi. — Kyoto: Indus Project; Research Institute for Humanity and Nature, 2008. — P. 156.). Ср.: «Регион Гхаггара в Северо-Западной Индии, будучи хорошо увлажнённым и очень плодородным, привлек к себе оседлую человеческую жизнь в четвёртом тысячелетии до н.э. Эта область стала свидетелем возникновения ряда местных культур Ранней Хараппы, таких как Региональная Культурная Традиция Хакры, культуры Сисвал и Сотхи и т.д., до появления хараппской цивилизации в середине третьего тысячелетия до н.э. Работа, проведённая на таких памятниках, как Кунал (округ Гиссар), Бхиррана (округ Фатехабад), Гиравад и Фармана (оба в округе Рохтак) в штате Харьяна, выявила процесс формирования городской культуры. Культуры наподобие Региональной Культурной Традиции Хакры, культур Сотхи и Сисвал процветали в четвёртом и третьем тысячелетиях до н.э. в бассейне Гхаггара и они были обозначены как раннехараппские культуры настоящими авторами в основном потому, что были напрямую связаны каким-то образом со становлением хараппской культуры. Многие хараппские элементы, включая керамические комплексы, были созданы этими культурами, которые продолжили [существовать] и развились в период Зрелой Хараппы. Данные о постройках с этих памятников позволяют проследить постепенную эволюцию хараппской архитектуры, начиная с углубленных в землю жилищ через наземные прямоугольные строения из сырцового кирпича в Ранней Хараппе к полностью развившемуся городскому строительству с сетчатой планировкой в фазе Зрелой Хараппы. Это важное свидетельство, указывающее на постепенное возникновение хараппской цивилизации. Раннехараппские региональные культуры также внесли свой вклад в становление региональных вариантов хараппской культуры. Большинство керамических традиций, созданных региональными раннехараппскими культурами в этой области, продолжили [существовать] в фазе Зрелой Хараппы в неизменном или слегка изменённом виде» (Shinde V. et al. A Report on Excavations at Farmana 2007-08 // Occasional Paper 6: Linguistics, Archaeology and the Human Past. Ed. by T. Osada & A. Uesugi. — Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, 2008. — P. 1.). См. также: «Древнейший набор керамики называется Гхаггар–Хакра, впервые зафиксирован в Кунале (Khatri and Acharya 1995:84) и Бхирране вместе с углубленными в землю жилищами (dwelling pits) (Rao et. al. 2005; 2006). Раскопки Уесуги также дали идентичный набор (Uesugi 2011:40–239) в схожем контексте. Аналогичная керамика была обнаружена на многих памятниках дистриктов Харьяны Гиссар, Джинд и Рохтак (Dangi 2009a, 2009b)... Эта керамическая традиция может быть отнесена к середине и второй половине четвёртого тысячелетия до н.э. ... Второй тип доисторической керамики принадлежит к раннему хараппскому периоду, обычно обозначавшемуся как комплекс Сотхи–Сисвал. Он демонстрирует некоторое влияние элементов Кот Диджи. На основе датировок ¹⁴C из Калибангана и Бхирраны этот комплекс может быть датирован первой половиной третьего тысячелетия до н.э. Анализ керамики показывает, что она эволюционировала из керамической традиции Гхаггар–Хакры. Большинство типов керамики/сосудов (напр., керамика с шоколадной/чёрной обмазкой и другими признаками,

такими как прочерченные узоры, двуцветная керамика, серая керамика) керамической традиции Гхаггар–Хакры также продолжает [существовать] в этом периоде... Третий комплекс, классический хараппский... Бхан (1975:6–7) на основании раскопок в Митатхале отметил, что между Сисвалом–В (культурой Ранней Хараппы) и Поздним Сисвалом (Зрелой Хараппой) нет культурного разрыва. Он утверждал, что Период ПА характеризуется хараппскими керамической традицией, архитектурой, предметами домашнего обихода и украшениями. Элементы Позднего Сисвала, однако, пережили этот период без какого то ни было разрыва. На его иллюстрациях, Рисунок 7:1, 6, 12, 13, 19, 20 и 21 родственны керамике Ранней Хараппы, но они также наблюдаются в ранних и средних слоях периода Зрелой Хараппы (Bhan 1975:26; Рисунок 7). Схожий сценарий наблюдается в Фармане (Uesugi 2011:168–255)... Термин «ранний хараппский» используется для обозначения культуры, которая процветала в изучаемой области на протяжении первой половины 3го тысячелетия до н.э., тогда как термин «Гхаггар–Хакра» означает культуру, которая возникла в верхней части бассейна Гхаггара в 4м тысячелетии до н.э. (Dangi and Kumar 2010) перед культурой Ранней Хараппы... Ранняя Хараппа. Эта культурная фаза наследует культуре Гхаггар–Хакра в регионе и представлена характерной керамикой Сотхи–Сисвал с влиянием элементов Кот Диджи. На основании ¹⁴C датировок из Калибангана и Бхирраны эта культурная фаза может быть отнесена к началу 3го тысячелетия до н.э. ... Раскопки в Бхирране показали, что существовала преемственность элементов Сотхи–Сисвал (особенно керамики) в последующей фазе Зрелой Хараппы (Rao 2005:61). Схожий сценарий был отмечен также в Банавали (Bisht 1982:116). Из исследованных двадцати семи памятников шесть поселений [прехараппской культуры] Гхаггар–Хакры были заняты ранними хараппцами. Остальные были основаны на девственной почве» (Dangi V. Explorations along the Ghaggar River and Sirhind Nala in Haryana and Punjab // Man and Environment. — XXXVI (2). — 2011. — P. 67, 72, 77, 82–83). См. также: «Древнейшие остатки поселений в изучаемой данной работой области оказываются принадлежащими к периоду Ранней Хараппы (Фаза Восточной Хакры). Культурные следы фазы Восточной Хакры (около 4000 г. до н.э.) были обнаружены в северо-западном углу исследуемого региона на памятнике Кананк-I... Раскопки в Кунале (Khatri and Ach[a]rya 1997), Бхирране (Rao 2006), Фармане (Shinde et al. 2011a) и Гираваде (Shinde et al. 2011b) пролили свет на образ жизни этой стадии. Раскопки выявили, что люди жили в углубленных в землю жилищах (pit dwelling complexes) и использовали полудрагоценные камни, предметы из кости и металла и сделанную на колесе керамику. Они первыми выращивали в этой области пшеницу, ячмень и рис (Saraswat and Pokharia 2002-03:105-39). Они также занимались экспортной и импортной торговлей и плавкой меди и успешно эволюционировали в стадию Сотхи–Сисвал... Следующая фаза культурного развития может быть обозначена как стадия Сотхи–Сисвал. Некоторые черты керамического комплекса фазы Восточной Хакры (керамика с слегка прочерченным снаружи узором и шоколадной обмазкой) предстают продолжающимися [существование] в период Сотхи–Сисвал на памятниках Манхеру-I, Мисри-I, Джхинджхар и Морвала (эти поселения расположены в юго-восточном углу изучаемой области). Эти типы керамики были найдены в более древнем слое (Сисвал А) фазы Сотхи–Сисвал (Bhan 1975). Эти свидетельства чётко указывают на тот факт, что данные памятники были основаны на ранней стадии (около 3200 г. до н.э.) фазы Сотхи–Сисвал. Это в какой-то степени также говорит о том, что население перемещалось с северо-запада в юго-восточном направлении. Большое число памятников, таких как Митатхал и окружающие его поселения, также были основаны в более поздний период (около 2800 г. до н.э.) этой фазы (культуры Позднего Сисвала). Более древний керамический комплекс Сисвала А, как выяснилось, здесь полностью отсутствует. Напротив, на поселении Митатхал были выявлены только более эволюционировавшие фазы керамических комплексов (Сисвал В) (Bhan 1975). В целом на протяжении фазы Сотхи–Сисвал за пределами долины Сарасвати–Дришадвати было основано множество памятников. Период Зрелой Хараппы не продемонстрировал каких-либо резких перемен в данном регионе. Большинство поселений Ранней Хараппы предстают продолжающимися существование на протяжении зрелого хараппского периода также. Эти памятники, как обнаружено, выжили в сельских условиях и сохранили большую часть элементов культуры Ранней Хараппы. Поселения Митатхал и Манхеру играли важнейшую роль, функционируя как региональные центры, что было засвидетельствовано в предыдущий период. Оба предстают возникшими в результате изготовления фаянса и [изделий из] стеатита. Судя по всему, эти поселения снабжали сырьём и произведёнными/готовыми изделиями более крупные памятники Зрелой Хараппы, расположенные в основной долине Сарасвати–Дришадвати. Однако в этой области можно наблюдать типичные изменения периода Зрелой Хараппы. Поселение в Митатхале продемонстрировало двойной холм в форме цитадели и нижнего города, типичный признак городского планирования Зрелой Хараппы. Также была найдена классическая керамика Зрелой Хараппы, но в ограниченном количестве. Процветание культурного материала явно указывает на тот факт, что экономические условия были намного лучше в этот период по сравнению с периодом Ранней Хараппы» (Parmar N. et al. Harappan Settlement System and Economic Status in the Semi-arid Zone, Bhiwani District, Haryana // Heritage: Journal of Multidisciplinary Studies in Archaeology. — 2013. — 1. — P. 516–517, 520–521; см. также: Parmar N. Economic Sustainability of the Harappan Civilization beyond the Saraswati–Drasdwati Valley // Bhāratī. Bulletin of the Department of Ancient Indian History, Culture & Archaeology. Ed. by M. Naseem. — Varanasi: Banaras Hindu University, 2012-13. — Vol. 37. — P. 48.). Калиброванные

радиоуглеродные датировки крупнейшего в эпоху Зрелой Хараппы поселения **Ракхигархи на притоке Сарасвати (=Сарсути–Гхаггар–Хакра) р. Дришадвати (=Чаутанг)** показали, что **поселение здесь существовало непрерывно с конца V до конца III тыс. до н.э.** (4420±110, 4230±320, 3910±130, 3230±60, 2560±90 и 2320±90 гг. до н.э.) (Nath A. & Garge T. Site Catchment Analysis of the Harappan Site of Rakhigarhi, District Hissar // *Man and Environment*. — XXXIX (1). — 2014. — P. 34. Table 1; Nath A. et al. Harappan Interments at Rakhigarhi, Haryana // *Man and Environment*. — XL (2). — 2015. — P. 10.).

Археологами было отмечено ещё одно обстоятельство: «Пространственное и временное распределение хараппской расписной керамики. На данный момент хараппская расписная керамика была обнаружена на 47 памятниках... Из общего числа памятников четыре относятся к Гуджарату, 17 памятников — к Гхаггару (включая Индийский Пенджаб, Раджастхан и Харьяну), более двух памятников — к Пенджабу (Пакистанский Пенджаб), 11 памятников — к Синду и 12 памятников — к Балучистану (включая Балучистан и [Провинцию] Хайбер Паштунхва в Пакистане)... Хараппская расписная керамика... первой стадии распространилась на обширной территории, указывая на то, что **распространение хараппской культуры произошло не постепенно, но довольно быстро на протяжении ранней фазы хараппского периода**. Данные из Фарманы показывают, что **хараппская культура возникла в восточной части равнины Гхаггара** в тот же самый период. Здесь следует отметить, что хараппская расписная керамика помещалась в погребения с хараппской нерасписанной посудой и местной керамикой, в то время как аналогичная посуда использовалась на территории поселений. Это свидетельство важно для понимания природы распространения хараппской культуры, поскольку оно указывает на то, что **распространение происходило вместе с движением населения**» (Dangi V. & Uesugi A. A Study on the Harappan Painted Pottery from the Ghaggar Plains // *Purātattva. Journal of the Indian Archaeological Society*. Eds. K.N. Dikshit & B.R. Mani. — New Delhi: Indian Archaeological Society, 2013. — No 43. — P. 211 & 214.).

Интересные находки были получены при раскопках памятника **Кунал в Харьяне (долина Сарасвати)**: «Важным моментом по поводу Кунала в настоящем контексте является то, что **его Период IC — это переходная стадия между Ранней Хараппой и Зрелой Хараппой**. В домах Периода IC использовались стандартизированные сырцовые кирпичи кирпичи, сделанные по двум пропорциям (1:2:3 и 1:2:4), и имелись водостоки, соединённые со сточными кувшинами и сточными ямами улиц. В этом периоде было три строительных фазы и жилища со временем стали немного больше и лучше построенными. **В одном доме нашли серебряный сосуд с рядом серебряных украшений внутри неорнаментированного глиняного сосуда. Украшения включали в себя две тиары (каждая в форме большого полностью распустившегося цветка с короноподобным знаком на верхушке каждого из его восьми лепестков. Также был большой серебряный браслет для ношения выше локтя с выпуклым рельефом (mouldings). Имелся ещё один клад золотых бусин, включающий в себя 6 дисковидных бусин, 3 трубчатых бусины и 2 маленькие чашевидные бусины ожерелья весом около 35 гр. Общее число бусин из полудрагоценных камней в этом слое (12445) включало в себя 3370 бусин из сердолика, 2806 стеатитовых бусин, 5690 бусин из ляпис-лазури, 487 бусин из раковин и 92 агатовые бусины. Что важнее, в этом слое были найдены 6 стеатитовых печатей и 1 печать, сделанная из раковины. По форме они прямоугольные и несут на себе геометрические узоры без надписей** (Khatri and Acharya 1994-95)... В Кунале, небольшом памятнике по сравнению с Хараппой и Дхолавирой, есть целых 7 печатей, приличное количество золотых и серебряных украшений и наиболее впечатляющее число бусин, включая огромное количество бусин из ляпис-лазури. В целом... ускорение специализации ремесла, обширная и сложная внешняя сеть торговых отношений (ср. большое число ляпис-лазуритовых бусин в Кунале; раковины с прибрежных территорий...), упорядоченные экономические (ср. ... печати) и, возможно, управленческие отношения (ср. печати) и зачатки письменности — всё это присутствовало в слое Ранней Хараппы... **Тиары (обычно [являющиеся] частью *mukuta* или короны) и браслет для ношения над локтем, обнаруженные в Кунале, указывают самими своими типами на существование правящей аристократии или, возможно, даже царя**» (Chakrabarti D.K. II.1. Name, Origin and Chronology of the Harappan Civilisation // *History of Ancient India. Volume II. Protohistoric Foundations*. Eds. D.K. Chakrabarti & M. Lal. — New Delhi: Vivekananda International Foundation; Aryan Books International, 2014. — P. 92–93.).

Очевидно, что **именно раннехараппские поселения долин Рави и верховий Сарасвати и Дришадвати стали очагом распространения цивилизации Зрелой Хараппы на запад и юг Северо-Западного Индостана**.

Следует также отметить, что раскопки в Аламгирпуре (округ Мирут штата Уттар Прадеш) в Доабе (Двуречье) Ганги–Ямуны и полученные в результате них радиоуглеродные датировки показали, что **«хараппское присутствие за рекой Ямуной теперь неоспоримо. Для древнейшего слоя Аламгирпура мы предлагаем даты между 2600 и 2200 гг. до н.э. (калиброванными)»** (Singh R.N. et al. Recent Excavations at Alamgirpur, Meerut District: A Preliminary Report // *Man and Environment*. — XXXVIII (1). — 2013. — P. 53.).

Т.о. **зафиксированное РВ распространение индоариев из Пенджаба и долины Сарасвати на юго-запад может быть соотносено либо с первой (Керамика Хакры) (IV тыс. до н.э.), либо со второй (Кот Диджи) (конец IV – начало III тыс. до н.э.), либо с третьей (Зрелая Хараппа) (перед 2600 г. до н.э.) волной расселения людей из тех же регионов в том же направлении, зафиксированных археологами. При принятии любой альтернативы это подтверждает вывод об индоарийской постригведийской**

dhíyaṃ dhāt) (VI.49.7) и приводит к осуществлению мысли поэтов (sárasvatī sādhyantī dhíyaṃ na) (II.3.8). Сарасвати — покровительница мыслей (sárasvatī dhīnām avitrī) (VI.61.4) и связана с ними (sárasvatī sahā dhībhir (VII.35.11), sárasvatī sahā dhībhiḥ (X.65.13)). Она ведёт к внутреннему сиянию души (sárasvati abhī no neṣi vāsyō) (VI.61.14) и даёт его (sárasvatī dadīr vāsu) (VIII.21.17). Она — ужасающая убийца Вритры (sárasvatī ghorā vṛtraghnī) (VI.61.7). Поэтому она, как и Индра, исполнена Марутов и отважна и её призывают убить врагов (sárasvati marútvatī dhṛṣatī jeṣi śātrūn) (II.30.8). Также Сарасвати именуется дочерью (pāṇīravī kanīyā sárasvatī) (VI.49.7) приписываемого Индре оружия (śeṣan nú tá indara sāsmi yónau prāsastaye pāṇīravasya mahnā) (I.174.4). К ней обращаются как к Индре при борьбе с Вритрой (yās tvā devī sarasvati upabrūtē | indraṃ ná vṛtratūriye) (VI.61.5). Индра–и–Агни наполнены Сарасвати (sárasvatīvator indrāgniyōr) (VIII.38.10). Сарасвати является уничтожающей Вритру формой Агни (agne tvāṃ vṛtrahā sárasvatī) (II.1.11). В этом аспекте Сарасвати тождественна всему семичастному Психокосму Человека–Вселенной, являясь, как и Агни, восьмым — Божественным — элементом, порождающим семиричное мироздание как своих сестёр протягиванием их из самой себя (śā svāsṛ anyā átann | saptāsvasā sárasvatī) (VI.61.9–10). В таком облике она наполняет земные миры и широкое пространство промежуточного витального сознания (āpaprūṣī pāṛthivāni urú rájo antárikṣam sárasvatī) (VI.61.11), принимает три, пять или семь форм (triśadhāsthā saptādhātuḥ pāñca jātā vardhayantī) (VI.61.12) Бытия.

Приходящая вместе с Сарасвати из огромного неба Нади Рака (nadīyo sárasvatī bṛhaddivótā rākā) (V.42.12) даёт почитателю внутренние сияющие блага своими совершенными и прекрасно украшенными мыслями и приходит посредством совершенного ума (yās te rāke sumatāyaḥ supésaso yābhir dādāsi dāśūṣe vāsūni | tābhir no adyā sumānā upāgahi) (II.32.4).

Через каналы–Нади Йогина поддерживают Ида и Урваши, как и Сарасвати, текущая с огромного неба (abhī na īlā smān nadībhir urvāśī vā | urvāśī vā bṛhaddivā) (V.41.19).

По Ш.А. Гхошу, ригведийская «Ила представляет истинное видение или откровение... Ила... есть Слово Истины... Ила приходит на жертвоприношение, пробуждая сознание к восприятию знания, *cetayantī*. Она исполнена энергии, *suvīrā*, и приносит знание. Она также связана с Сурьей,

Солнцем, а когда Агни, Воля, призывается (V.4.4), дабы вершить свой труд с помощью лучей Солнца, Владыки истинного Света, он становится единым по духу с Илой — *īlayā sajoṣā yatamāno raśmibhiḥ sūryasya*. Она — мать Лучей, стад Солнца. Её имя в переводе значит «ищущая и достигающая», в нём заключены всё те же ассоциации идей, что в словах Ритам и риши. Поэтому Ила вполне может олицетворять видение провидца, посредством которого он постигает истину... Ила представляет собой *dr̥ṣṭi* — видение истины... Ила, высочайшее Слово, первейшая энергия Сознания–Истины, та, кто является непосредственным откровенным видением в знании и становится в этом знании спонтанным самопостижением Истины вещей в действии, результате и опыте».¹⁷²

Приходящая из огромного неба Урваши (*urvāśī bṛhaddivā*) (V.41.19) символизирует Божественную Силу Света, нисходящую в тело Йогина и вступающую в мистический брак с его душой–Пуруравасом (=Агни=Васиштхой).¹⁷³

Также РВ упоминает Нади–поток Сознания–Блаженства (*naḍīyo amśumátyāḥ*) (VIII.96.14) (см. выше). К числу Нади относится светлотекущая Синдху с золотым путём (*utā syā śvetayāvaṛī vāhiṣṭhā vām naḍīnām | śīndhur hīraṇyavartaniḥ*) (VIII.27.18) — так же характеризуется и Сарасвати (*sārasvatī hīraṇyavartaniḥ*) (VI.61.7). В этом случае может подразумеваться как весь поток Психокосма Человека–Вселенной (X.104.8–9) (см. выше), так и всё та же Аншумати, поскольку в других местах говорится, что стебель–луч выжимается, как опьяняющая река (*pipīlē amśúr māḍīyo ná śīndhur*) (IV.22.8), и что Сома набухает как Синдху с бурной стремниной и молоком стебля–луча (*prā soma śīndhur ná pipye āṇasā amśóḥ páyasā*) (IX.107.12).

Великой рекой–Нади именуется Парушни (*mahenadi páruṣṇī*) (VIII.74.15) или Адити (*áditim páruṣṇīm*) (VII.18.8). Неудивительно, что с нею связаны и Маруты, и Индра, о чём сообщается в схожих и загадочных выражениях: [об Индре:] «для блеска рядящийся в шерсть в Парушни, чьими хлопьями он прикрывается для дружбы» (*śriyé páruṣṇīm uśāmāṇa ūṇām yásyāḥ párvāṇi sakhiyāya vīvyé*) (IV.22.2); [о Марутах:] «и вот эти блистательные рядятся в шерсть на Парушни» (*utā sma té páruṣṇiyām ūṇā vasata śundhyāvaḥ*) (V.52.9). О Марутах также известно, что они выросли в излучине потоков–Нади (*yé vāvṛdhānta vṛjāne naḍīnām*) (V.52.7). А у

¹⁷² Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 2. Тайна Веды. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — С. 71, 94 и 311.

¹⁷³ См. подробнее: Семенов А.А. О значении термина *vasu* в Ригведе // Учёные записки / Колледж «Номос». — Вып. VII. — Воронеж, 2010. — С. 85–88.

породившего именуемых сияющими как Сурьи небесными быками (*divā ukṣāṇo śúcayaḥ sūriyā iva*) (I.64.2) Марутов (*ājanayo marúto*) (I.134.4) Ваю мощно растущие быки с очень сильными передними ногами летают внутри реки–Нади (*imé yé te sú vāyo bāhúojaso antár nadī te patáyanti ukṣāṇo | máhi vrádhanta ukṣāṇaḥ*) (I.135.9). Под шерстью может подразумеваться расстилаемая гимнами жертвенная солома или трава из хвалебных гимнов (*barhír iva prá vṛñje stómāñ iyarmi*) (I.116.1), песен (*barhiṣmatī rātír víśritā gír*) (I.117.1) и мыслей (*iyám mād vām prá strñīte manīṣā úpa priyā námasā barhír ácha*) (VI.67.2), на которую приглашаются Играющие Светом: «мягкая, как шерсть, расстелись! Напевы зазвучали в лад» (*úrnamradā ví prathasva abhí arkā anūṣata*) (V.5.4). Она, как мы помним, образует сочащееся жиром шерстистое лоно Матери, на которое усаживается Пламя Божественной Воли вместе со всеми своими апектами–Дэвами (*ágne víśvebhiḥ suanīka devaír úrñāvantam prathamāḥ sīda yónim | kulāyīnam ghr̥tāvantaṁ*) (VI.15.16). По мнению Т.Я. Елизаренковой, «в основе названия Парушни лежит слово *párus-* «сочленение растения». — Ср. *paruṣá-* «камыш»». ¹⁷⁴ Однако В.Ф. Миллер указывает, что «слово *paruṣni* (пёстрая), принимаемое Петербургским словарём и Грассманом за... эпитет коровы... г. Фортунатов переводит просто *корова*, без намёка на цвет, полагая, что с течением времени *paruṣni*, как существительное, утратило то значение цвета, которое ему принадлежало (стр. 98). С этим едва ли можно согласиться... Напротив, употребление того же прилагат.[ельного] (*paruṣa*) в муж. роде при словах *go* (бык, корова) и *ukṣan* — бык (наприм. VI,56,3, *paruṣe govi* ¹⁷⁵ или V,27,5 *ṣatam paruṣāḥ ukṣanaḥ* ¹⁷⁶ сто пёстрых быков) ясно показывает, что и в женск. роде понятие цвета ещё не забыто». ¹⁷⁷ Описание рек(–Нади) как коров является обычным для РВ. Вспомним, что, например, Рака и Сарасвати называются деятельными Нади–жёнами Быка (*apáso vṛṣṇaḥ rátnīr nadīyo | sárasvatī bṛhaddivótá rākā*) (V.42.12). В таком случае перед нами очевидная отсылка к мистическому браку мужских сил Пуруши в форме быков–Марутов и быка–Индры с Его женскими Шакти–энергиями (коровами–Нади и в частности с Матерью–Адити (*mātā áditir* (I.72.9); *áditir mātā* (I.89.10)) в облике коровы–пеструхи).

¹⁷⁴ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 737.

¹⁷⁵ В оригинале *paruṣe gávi* — Т.Я. Елизаренкова переводит как «пёстрого быка».

¹⁷⁶ В оригинале *paruṣāḥ ṣatām ukṣāṇaḥ* — Т.Я. Елизаренкова переводит как «сто пятнистых быков».

¹⁷⁷ Миллер В.Ф. Ведийские этюды. По поводу исследования Ф.Ф. Фортунатова: *Samaveda-Aranyaka-Samhita*. Москва, 1875 // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1876. — Ч. CLXXXV. Отдел 2. — С. 305.